

# ***Verstehen durch Vergleichen***

*Eine transkulturelle Studie des Freiheitsbegriffs*

*bei Zhuang Zhou und bei Ernst Cassirer*

**Lin-Po Li**



***Verstehen durch Vergleichen***  
*Eine transkulturelle Studie des Freiheitsbegriffs*  
*bei Zhuang Zhou und bei Ernst Cassirer*

**Dissertation**  
zur Erlangung des akademischen Grades  
**Doctor philosophiae**  
**(Dr. phil.)**

eingereicht  
an der Philosophischen Fakultät I  
der Humboldt-Universität zu Berlin  
am 16. 12. 2010

von **Lin-Po Li**

Der Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin  
**Professor Dr. Jan-Hendrik Olbertz**

Der Dekan der Philosophischen Fakultät I  
**Professor Michael Seadle, PhD**

Gutachter:

1.

**Privatdozent Dr. Jens Heise**

Institut für Philosophie  
Philosophische Fakultät I  
Humboldt-Universität zu Berlin

2.

**Professor Dr. Michael Lackner**

Lehrstuhl für Sinologie  
Institut für Außereuropäische Sprachen und Kulturen  
Philosophische Fakultät und Fachbereich Theologie  
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Disputation am 27. 07. 2011



meiner Lehrerin

**吳碧霞**

**( Wu Pi-hsia )**

gewidmet

## Vorwort

Die vorliegende Dissertation soll ein Beitrag zur Verständigung zwischen den Kulturen sein, insbesondere zwischen der chinesischen und der abendländischen, sowohl inhaltlich als methodisch. Was den Inhalt betrifft, geht es um einen Begriff, der grundlegend für diese Verständigung sein kann, nämlich Vorstellungen von der Freiheit am Beispiel der Philosophie von Zhuang Zhou und von Ernst Cassirer. Die aufmerksamen Leser, wenn sie das erste Kapitel dieses Buchs aufschlagen, werden wahrscheinlich Erläuterungen zum Motiv, zur Gliederung, zur Methode u.Ä. vermissen, wie das bei einer Dissertation üblich ist. Stattdessen wird dieser methodische Teil in § 5, dem letzten Kapitel, behandelt, in dem ich meine Zielsetzung und Methode ausführlich zu erklären versucht habe. Denn die methodologische Reflexion, wie ein Verfahren zum interkulturellen Dialog anhand des Schrifttums zu gestalten ist, dient erst als eigentliche Schlussfolgerung meiner Arbeit. Wenn man sich zuerst eine Vorstellung von meiner Arbeit machen will, kann man jenes Kapitel, das auch eine Zusammenfassung enthält, als erstes lesen.

An dieser Stelle möchte ich Prof. Dr. John Michael Krois, meinem ursprünglichen Doktorvater, meine wärmste Dankbarkeit erweisen. Er hatte mein Promotionsvorhaben trotz der großen Komplexität des Themas angenommen, mir großzügigen Freiraum gewährt und in den langen Jahren, die ich für diese Arbeit gebraucht habe, mich stets ermutigt, weiterzumachen. Um so schwerer trifft es mich, dass er leider im letzten Jahr verstorben ist. Denn ich bedauere sehr, dass ich ihm das Endergebnis nicht mehr überreichen kann, zumal er meine Arbeit immer mit lebhaftem Interesse verfolgt hatte. Außerdem hat er mir noch ein wahres Glück verschafft, indem er mir seinen Freund, Prof. Dr. Michael Lackner, zum zweiten Gutachter empfahl. Prof. Lackner verfügt über umfangreiche Kenntnisse in der Sinologie und interessiert sich vor allem noch für Ernst Cassirer, was für mich sehr hilfreich ist. Er verdient selbstverständlich meinen besten Dank. PD Dr. Jens Heise, mein jetziger Betreuer, hat nach dem Tod von Prof. Krois das Erstgutachten für meine Arbeit unverzüglich übernommen und mir aus der Schwierigkeit herausgeholfen. Bei ihm möchte ich mich hier ganz herzlich bedanken. Und meine beiden Bundesbrüder in Berlin, Prof. Dr. Jürgen Hengstmann, Dr. Frerk Petersen sowie ihre liebvollen Frauen Ruth und Elke haben mich in meiner Berliner Studienzeit wie ein Familienmitglied aufgenommen und Hilfe bei der Einarbeitung in die deutsche Sprache geleistet. Auch ihnen habe ich viel zu verdanken.

# Inhaltverzeichnis

## Vorwort

### § 1. Einleitung:

Das Problem kultureller Differenz am Beispiel des Begriffs der „Freiheit“ ..... 1

### § 2. Die Bestimmung des Freiheitsbegriffs bei Zhuang Zhou ..... 11

§ 2-1 Der Ausgangspunkt: das Unabhängigsein ..... 11

§ 2-2 Frei von Namen – über das Wissen ..... 21

§ 2-3 Frei von Leistung – über das Handeln ..... 46

§ 2-4 Frei von Selbst – über das Ich ..... 71

### § 3. Die westliche Freiheitsidee – der Weg zur Autonomie ..... 94

### § 4. Ein Versuch zum interkulturellen Dialog:

Vergleich der Freiheit bei Zhuang Zhou mit der bei Cassirer ..... 116

§ 4-1 Universalität mit oder ohne Individualität? ..... 116

§ 4-2 Tun oder Nichttun, das ist die Frage! ..... 127

§ 4-3 Das unbestimmte Ich und das zu bestimmende Ich ..... 137

§ 4-4 Freiheit: die Möglichkeit zur Verwirklichung der Möglichkeiten ..... 147

### § 5. Schluss für einen neuen Anfang ..... 160

§ 5-1 Motiv, Zusammenfassung und Ergänzung ..... 160

§ 5-2 Methodologische Reflexion: Verstehen durch Vergleichen ..... 165

Verzeichnis zitierter Literaturen ..... 169

## § 1. Einleitung:

### Das Problem kultureller Differenz am Beispiel des Begriffs der „Freiheit“

Die markantesten Schritte zur chinesisch-abendländische Begegnung bis zu Beginn der europäischen Moderne lassen sich mit drei Symbolen skizzieren: **Seidenstraße** diente zum Handelsverkehr zwischen China und Europa seit der Antike, wodurch die beiden Seiten die Existenz von einander mittelbar erfuhren. Wegen seines Reiseberichts *Il Milione* wurde **Marco Polo** (ca. 1254 – 1324 n. Chr.) „den Aufschneider“, der China für das mittelalterliche Europa wieder entdeckte. Durch den Anpassungskurs an die konfuzianistischen Sitten etablierte **Matteo Ricci** (1552 – 1610 n. Chr.) die christliche Mission in China und stellte somit die ersten geistigen Kontakte zwischen den beiden Kulturen zur Neuzeit her.

Nach dem Erfolg der Jesuiten erlitt die chinesisch-abendländische Beziehung im 18. Jahrhundert aber einen Rückschlag, aufgrund der in dem Ritenstreit<sup>1</sup> zum Ausdruck gekommenen kulturellen Differenz. Der erste Versuch zum gegenseitigen Verstehen war somit unterbrochen. Während das von Matteo Ricci und seinen Nachfolgern vermittelte chinesische Gedankengut Resonanz bei den europäischen Aufklärern fand, hinterließen die durch Missionare in China eingeführten westlichen Wissenschaften leider keine gleichbedeutende Wirkung. Seit der Aufklärung errang die Modernität des Abendlandes nun allmählich neue Qualitäten, welche vor allem durch die Demokratisierung und Industrialisierung zu kennzeichnen sind. Die folgende kolonialistische Expansion der Westmächte konfrontierte das alte China also dann mit einem doppelten Konflikt, sowohl der interkulturellen Auseinandersetzung, als auch der Spannung zwischen der Tradition und Modernisierung. Missverständnisse, Erniedrigungen und die Reaktionen darauf bestimmten seitdem das historische Bild Chinas zur Moderne:

1840-1842	Erste Opiumkrieg zwischen Großbritannien und China
1857-1860	Zweiter Opiumkrieg (Großbritannien und Frankreich gegen China)
1861-1895	<b>Selbststärkungsbewegung</b>

---

<sup>1</sup> Brockhaus: **Ritenstreit**: Kontroverse innerhalb der kath. Kirche im 17./18. Jh. um die in O-Asien angewandte Missionspraxis des Jesuitenordens, die zum Zwecke der dauerhaften Befestigung der christl. Botschaft in der jeweiligen Kultur deren Sitten und Gebräuche, bes. deren religiöse Riten respektierte und den neu bekehrten Christen die weitere Teilnahme an ihnen gestattete. Als Missionsmethode wurde die Akkommodation erstmals von M. Ricci in China praktiziert, der den Ahnenkult und die Konfuziusverehrung natürlich-religiös bzw. (als familiäres Brauchtum) religiös neutral interpretierte und tolerierte. Nachdem sich bereits unter Riccis Nachfolger Niccolò Longobardi (\* 1566 ?, + 1655) Widerstände gegen diese Missionsmethode gebildet hatten, kam es im 18. Jh. zum päpstl. Verbot einer Teilnahme an nichtchristl. Riten.

1883-1885	Chinesisch-französischer Krieg
1894-1895	Chinesisch-japanischer Krieg
1898	<b>Hunderttägige Reformbewegung</b>
1900-1901	Boxer-Aufstand und Eingreifen der acht Mächte
1911	<b>Republikanische Revolution</b> und Ende des chinesischen Kaiserreiches
1919	Unterzeichnung des Versailler Friedensvertrags und <b>Bewegung vom 4. Mai</b>
1937-1945	Sieg über Japan im Zweiten Weltkrieg

Anfangs waren sich die Chinesen, mit wenigen Ausnahmen wie Lin Zexu<sup>2</sup> (1785 – 1850 n. Chr.) und Wei Yuan<sup>3</sup> (1794 – 1857 n. Chr.), der einschneidenden Bedeutung des ersten Opiumkriegs noch nicht wirklich bewusst. Erst nachdem die großbritannischen und französischen Soldaten während des zweiten Opiumkriegs in Peking einmarschiert waren, unternahm die mandschurische Regierung die Selbststärkungsbewegung, die sich aber fast ausschließlich auf die Aneignung der westlichen, besonders militärischen Technik konzentrierte. Als die chinesische Südmeer- und Nordmeer-Marine, deren Bildung das Schlüsselprojekt jener Bestrebung war, jeweils im Krieg gegen Frankreich und gegen Japan zerschlagen wurden, erwies sich diese einseitige Transplantation der Technik, ohne die erforderliche institutionelle und kulturelle Basis, als Fehlschlag. Die verheerende Niederlage gegenüber Japan ist außerordentlich bedeutsam in zweierlei Hinsicht: Erstens war der Erfolg Japans, das ebenfalls ein asiatisches Land ist und bis dahin von dem Reich der Mitte für Inselbarbaren gehalten wurde, für die Chinesen Demütigung und Ermutigung zugleich, weil er den Misserfolg Chinas sichtbar machte, aber dazu auch einen vorbildlichen Weg zeigte; zweitens weckte Japan, aus seiner geopolitischen Position, in kolonialen Mächten neben der anfänglichen wirtschaftlichen Aggression noch das Interesse am chinesischen Territorium. Die Gefahr, dass China aufgeteilt werden könnte, rückte bedrohlich nahe und verdeutlichte die Notwendigkeit und die Dringlichkeit einer politischen Reform. Aber die von Kang Youwei<sup>4</sup> (1858 – 1927 n. Chr.) unter dem jungen Kaiser Guangxu<sup>5</sup> (1871 – 1908 n. Chr.) betriebene Hunderttägige Reformbewegung, gezielt auf die konstitutionelle Monarchie nach dem

---

<sup>2</sup> 林則徐。 Der Familienname aller erwähnten Chinesen wird hier ihrer Sitte nach zuerst genannt.

<sup>3</sup> 魏源。

<sup>4</sup> 康有為。

<sup>5</sup> 光緒皇帝 (1875-1908 der chinesische Kaiser)。



japanischen Beispiel, wurde kurz darauf von der Kaiserinwitwe Cixi<sup>6</sup> (1835 – 1908 n. Chr.) vereitelt, um die sich die Konservativen sammelten. Unter ihrer Tolerierung brach dann der antiwestliche Boxer-Aufstand aus, eine emotionale Entladung des Volks aus langjährigen Missverständnissen und Misshandlung. Erst durch das militärische Eingreifen der acht Mächte<sup>7</sup> wurden Ruhe und Ordnung wiederhergestellt. Die ganze Katastrophe hatte die Inkompetenz der mandschurischen Regime offenbart, so dass sich die Kräfte zur Neuerung allmählich von der Reform zur Revolution verlagerten. Nachdem die verpflanzte Republik dem zweitausendjährigen chinesischen Kaiserreich (221 v. Chr. – 1911 n. Chr.) ein Ende gesetzt hatte, herrschte in der neugeborenen Demokratie jedoch nur das Chaos, weil die Gesellschaft dazu noch nicht in der Lage war. Aus tiefer Enttäuschung zogen sich manche Neuerer seither mehr und mehr von der Front zurück. Demgegenüber wandten sich viele junge Intellektuelle zur Kritik an der traditionellen Kultur und zur Einführung westlicher Ideen und Lehren. Eine Neukultur-Bewegung breitete sich in dem Volk rapid aus, parallel zu der Studentenbewegung gegen die Unterzeichnung des Versailler Friedensvertrags, in dem die Westmächte Japan die kolonialen Rechte Deutschlands in China zugesprochen hatten. Diese das Gesicht des alten Chinas gründlich veränderte Kulturbewegung, zusammengefasst mit dem Symbol „Bewegung vom 4. Mai“, hatte jahrzehntelange leidenschaftliche Debatten über die Beziehung der chinesischen Kultur zu der westlichen entflammt. Die verschiedenen daraus entstandenen Strömungen können heute in der rückblickenden Beobachtung in Liberalismus, Sozialismus und Traditionalismus eingeteilt werden, unter denen der Erste und der Zweite für die vollständige Verwestlichung eintreten, während der Dritte eine auf der chinesischen Tradition basierende Verbindung mit der westlichen Kultur zu ermöglichen sucht. Die historische Entwicklung hatte den Chinesen die Augen derart immer weiter geöffnet, aber stets begleitet von einem Krisenbewusstsein, den Westen zuerst auf der technischen, dann politischen, schließlich kulturellen Dimension wahrzunehmen. Erst durch den Sieg über Japan im Zweiten Weltkrieg konnte dieses Krisenbewusstsein beschwichtigt werden.

Dieses hundertjährige Krisenbewusstsein hat stets Auswirkungen darauf, wie das moderne China den Westen betrachtet und dessen Kultur versteht. Der Westen wird unter die Lupe genommen, um seine Unterschiede zu China herauszufinden, die die Stärke des Westens ausmachen und deshalb erlernt werden sollen. Sei es die „starken Schiffe und scharfen Kanonen“ für die Selbststärkungsbewegung, oder das mitwirkende Parlament im Sinne der Reformen (mit Kaiser) bzw. der Revolutionäre (ohne Kaiser),

---

<sup>6</sup> 慈禧太后。

<sup>7</sup> Es waren Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Italien, Japan, Österreich, Rußland und USA.

oder die Hauptmottos „Herr Demokratie“ und „Herr Wissenschaft“ in der Bewegung vom 4. Mai; wenn sie der chinesischen Tradition fremd sind, was und wie haben die Chinesen mit ihrer Lupe eigentlich verstanden? Dieses charakteristische Phänomen des transkulturellen Verstehens möchte ich mit einem repräsentativen Beispiel – Yan Fu<sup>8</sup> (1854 – 1921 n. Chr.), dem ersten chinesische Denker mit westlichen Bildung und dem ersten Einführer abendländischer Philosophie ins China – näher betrachten.

Mit vierzehn besuchte Yan Fu die neugegründete Marineakademie in Fuzhou und wurde in Englisch und Naturwissenschaften unterrichtet. Im Jahr 1877 wurde dieser junge Marineoffizier von der Regierung zur Fortbildung nach England für zwei Jahre entsandt, wo er sich eifrig mit dem abendländischen politischen System und dessen zugrunde liegender Philosophie vertraut machte. Ab 1880 war er als Chefausbilder, später als Leiter in der Marineakademie in Tianjin tätig und blieb vorerst unbekannt. Aus Erschütterung wegen der Niederlage gegenüber Japan verfasste er in 1895 mehrere reformistische, an die Darwinsche Evolutionstheorie angelehnte Zeitungsartikel. Dennoch hielt er sich in der Politik zurück, aus der Überlegung, dass eine politische Reform nur durch ein aufgeklärtes Volk möglich sei, und setzte seitdem seine ganze Kraft dafür ein, bedeutende westliche Werke zu übersetzen. Die erste, kurz vor der Hunderttägigen Reformbewegung publizierte Übersetzung von Huxleys *Evolution and Ethics* wurde von allen Seiten gepriesen und hat einen nachhaltigen Einfluss auf die Neukultur-Bewegung. Seine Translationen sind um so bedeutsamer, als es bis dahin noch keine derartigen, direkten Einführung moderner Strömungen gab. Dank seines Unternehmens wird er für den damaligen besten Kenner der westlichen Kultur gehalten. Im Lebensabend, angesichts des politischen Chaos in der Republik und der Katastrophe des Ersten Weltkriegs, sympathisierte er auch mit dem Restaurationsversuch und wandte sich wieder zur chinesischen Tradition.

Die Hauptgedanken von Yan Fu verkörpern sich besonders in dem frühen Artikel „*Die eigentliche Stärke*“ (der durchgearbeiteten Fassung von 1896). Der beginnt mit einer Skizze der Evolutionstheorie Darwins und der evolutionistischen Soziologie Spencers, die für Yan Fu Lehren zur persönlichen Kultivierung und Staatsführung sind. Dann, anlässlich des Kriegsausgangs gegen Japan, übt er Kritik an den politischen und gesellschaftlichen Konstellationen und drückt seine Sorge aus, dem Evolutionismus entsprechend, um das Auslöschen oder die Knechtschaft des chinesischen Volks in der nahen Zukunft. Von den fremdstämmigen Eindringlingen, deren Angriff die Chinesen in

---

<sup>8</sup> 嚴復。

ihrer Geschichte immer wieder standhalten konnten, unterscheidet sich das Abendland, seiner Analyse nach, aber darin, dass das Abendland China nicht nur körperlich und militärisch überlegen sei, sondern vor allem noch an der Kultur, wobei er die Freiheit und Gleichheit aller Individuen mehrmals hervorhebt. So weist er auf den Fehlgriff der Selbststärkungsbewegung hin, weil das Wesentliche und Entscheidende für den Erfolg der Reformpolitik, nämlich die Aufklärung des Volks, nicht unternommen wurde. Seiner Meinung nach *„ist der Weg zum Reichtum und zur Stärke, mit einem Worte, nichts anders als, dem Volk zu nutzen. Will aber die Politik dem Volk nutzen, muss damit angefangen werden, dass das Volk sich selbst Nutzen bringen kann. Dieses ist wieder vorausgesetzt, dass jeder seine Freiheit erlangt hat. Will man das Volk gewähren lassen, die Freiheit zu erlangen, muss vornehmlich es bedingen, dass es sich selbst verwalten können.“*<sup>9</sup> Als konkrete Maßnahme ruft er auf zum Studieren westlicher Wissenschaften und zum Errichten des Parlaments. Um die Notwendigkeit und Dringlichkeit einer politischen Reform zu bekräftigen, beendet Yan Fu seine Worte mit einen ergreifenden Zitat von Liang Qichao<sup>10</sup> (1873 – 1929 n. Chr.): *„Zahlreiche Nationen blühen auf, die allgemeine Entwicklungstendenz drängt. Die Umwälzung wird sich sowieso vollziehen, gleichgültig ob man es will oder nicht. Wer die Umwälzung selbst vorantreibt, hat die Initiative in eigener Hand; wer sich zur Umwälzung zwingen lässt, überlässt anderen die Initiative.“*<sup>11</sup>

Die Richtlinie der Selbststärkungsbewegung wurde nachträglich in einer immer noch populären Parole zusammengefasst, die von einer repräsentativen Figur dieser Bewegung, Zhang Zhidong (1837 – 1909 n. Chr.), stammt: *„Chinesische Lehren als Substanz (Grundlage), westliche Lehren zur Anwendung.“*<sup>12</sup> Diese eher gefühlsmäßige Einstellung kritisierte Yan Fu zutreffend mit dem Argument: *„Von der Substanz und Anwendung zu sprechen, ist allein in Hinsicht auf demselben Ding. Mit der Substanz*

---

<sup>9</sup> 嚴復〈原強修訂稿〉：「夫所謂富強云者，質而言之，不外利民云爾。然政欲利民，必自民各能自利始；民各能自利，又必自皆得自由始；欲聽其皆得自由，尤必自其各能自治始。」

In: Yan Fu: *Collection*. Volume 1, S. 62.

<sup>10</sup> 梁啟超。

<sup>11</sup> 嚴復〈原強修訂稿〉：「萬國蒸蒸，大勢相逼，變亦變也，不變亦變。變而變者，變之權操諸己；不變而變者，變之權讓諸人！」

In: Yan Fu: *Collection*. Volume 1, S. 69.

<sup>12</sup> Ursprünglich hieß es bei Zhang Zhidong: *„Alte Bildung als Substanz (Grundlage), neue Lehren zur Anwendung.“*

張之洞〈勸學篇〉：「... 一曰新舊兼學：四書五經、中國史事、政書地圖為舊學；西政、西藝、西史為新學。舊學為體，新學為用，不使偏廢。」

In: Zhang Zhidong: *Collection*. Band 4, S. 570.

(Körper) des Rindes gibt es Anwendung zur Belastung; mit der Substanz des Pferdes gibt es Anwendung zur Fortbewegung. Rind als Substanz und Pferd zur Anwendung ist aber nie gehört. ... Also, die chinesischen Lehren hat ihre eigene Substanz (Grundlage) und Anwendung, und die westlichen Lehren auch, ...“<sup>13</sup> Ihm ist völlig bewusst, dass jede Idee ohne deren kulturellen Zusammenhang nicht einzusetzen sei. Daher spannt sich das Spektrum seiner Translationen von der Logik, Philosophie, Rechtsphilosophie, Politologie, Soziologie, bis zur Ökonomik.<sup>14</sup> Das war ein zielstrebiges Versuch, den Chinesen ein Gedankenbild vom neuzeitlichen Abendland darzubieten. Aber nicht allein deswegen ist Yan Fu seiner Zeit vorausgegangen, sondern noch weil er das Wesen der modernen Zivilisation mit Scharfblick erkannt und damit ausgedrückt hat: „*Freiheit als Substanz (Grundlage), Demokratie zur Anwendung.*“<sup>15</sup>

Unter Freiheit, der Grundlage der Demokratie, versteht Yan Fu, „*dass jeder seine angeborenen Fähigkeiten entfalten kann und selbst den Erfolg und Misserfolg trägt. Dennoch, die Freiheit von denjenigen, die durch Hierarchisierung sozial rangiert werden, ist sicherlich unvollkommen. Folglich, um über die Freiheit zu sprechen, darf die Gleichheit nicht unaufgeklärt bleiben. Nach der Verwirklichung der Gleichheit hat jeder selbständiges Recht. Dass sich das selbständige Recht jedermanns vereinigt, um die Angelegenheiten der Gemeinschaft zu verwalten, heißt Demokratie.*“<sup>16</sup> Anders als viele seine Zeitgenossen, sei es die Reformer oder die Revolutionäre, die Chinas Hoffnung auf die parlamentarische Demokratie setzen, ersieht Yan Fu bereits von Anfang an, dass die Demokratie noch eines grundlegenden Faktors, der individuellen Freiheit, bedarf. Er sieht sogar in derselben den wesentlichen Unterschied zwischen China und dem Abendland:

---

<sup>13</sup> 嚴復〈與外交報主人書〉：「體用者，即一物而言之也。有牛之體則有負重之用，有馬之體則有致遠之用，未聞以牛為體以馬為用者也。... 故中學有中學之體用，西學有西學之體用，...」

In: Yan Fu: *Collection*. Volume 1, S. 273.

<sup>14</sup> Die acht bedeutenden Übersetzungen von Yan Fu sind aus den folgenden Werken: Thomas Henry Huxley: *Evolution and Ethics* (Erscheinungsjahr des Originals / der Übersetzung: 1893 / 1898); Adam Smith: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776 / 1901-2); Herbert Spencer: *A Study of Sociology* (1873 / 1903); John Stuart Mill: *On Liberty* (1859 / 1903); Edward Jenks: *History of Politics* (1900 / 1904); Charles de Secondat Montesquieu: *De l'esprit des lois* (1748 / 1904-9); John Stuart Mill: *A System of Logic* (1843 / 1905); William Stanley Jevons: *Primer of Logic* (1879 / 1909).

<sup>15</sup> 嚴復〈原強修訂稿〉：「以自由為體，以民主為用。」

In: Yan Fu: *Collection*. Volume 1, S. 57.

<sup>16</sup> 嚴復〈主客平議〉：「自由者，各盡其天賦之能事，而自承之功過者也。雖然，彼設等差而以隸相尊者，其自由必不全。故言自由，則不可以不明平等，平等而後有自主之權，合自主之權，於以治一群之事者，謂之民主。」

In: Yan Fu: *Collection*. Volume 1, S. 266-267.

*Manche von heute bewerten die Menschen im Westen und behaupten: „Sie sind bloß bewandert in Wirtschaft.“ Oder: „Sie sind bloß bewandert in Technik.“ Jene wissen aber nicht, was ich jetzt gesehen und gehört habe: so etwas wie Maschinen und Waffen, sind alle die oberflächliche Erscheinung ihrer sichtbaren Gegenstände; selbst die Astronomie und Naturwissenschaften, in denen sie Meister genannt sind, sind auch nur das Anzeichen ihrer Spezialitäten, und nicht der Bestand der Lebensader. Was ist ihre Lebensader? Bündig gesagt, ist sie nicht anders als: Bei den Wissenschaften soll man das Falsche ausmerzen und das Wahre hochschätzen; bei der Justiz und Politik soll man das private Interesse zugunsten des Gemeinwohls hintanstellen. Eigentlich unterscheiden sich die beiden zu Anfang von den chinesischen Grundsätzen nicht. Warum sie es stets bewährt handhaben und wir es oft verfehlt handhaben, liegt aber im Unterschied zwischen frei und unfrei. Das Wort Freiheit haben die Weisen in China seit alters zutiefst gefürchtet und nie als Lehre aufgestellt. Ein Spruch im Westen sagte: „Der Himmel erzeugt die Menschen, und jeder hat verschiedene Begabungen, aber die Freiheit haben alle gleich.“ So erlangt jeder Mensch die Freiheit, auch erlangt jedes Land die Freiheit. Man muss sie bloß nicht einander beeinträchtigen lassen. Wer die anderen der Freiheit beraubt, begeht einen Verstoß gegen das Naturrecht und eine Schädigung der Menschlichkeit. Z.B. Mord, Verletzung und Entwendung sind alle die schlimmste Form von Raub der Freiheit. Deswegen darf selbst der Monarch nicht die anderen der Freiheit berauben. Und ihre Strafen und Gesetze sind hauptsächlich dafür aufgestellt worden. Das Ähnlichste mit diesem westlichen Prinzip unter den chinesischen Grundsätzen heißt „Shu“ bzw. „Jieju“. Doch kann man sie für ähnlich halten, darf aber nicht für wirklich gleich halten. Weswegen? Das chinesische „Shu“ und „Jieju“ bezieht sich ausschließlich auf den Umgang mit Mitmenschen; die westliche Freiheit beinhaltet tatsächlich aber in diesem Umgang noch das, was das Ich bewahrt. Da die beiden Seiten unterscheiden sich in der Freiheit, so entstehen schließlich daraus verschiedene Unterschiede.<sup>17</sup>*

---

<sup>17</sup> 嚴復〈論世變之亟〉：「今之稱西人者曰：『彼善會計而已。』又曰：『彼擅機巧而已。』不知吾今茲所見所聞，如汽機兵械之倫，皆其形下之粗跡，即所謂天算格致之最精，亦其能事之見端，而非命脈之所在。其命脈云何？苟扼要而談，不外於學術則黜偽而崇真，於刑政則屈私以為公而已。斯二者，與中國理道初無異也。顧彼行之而常通，吾行之而常病者，則自由不自由異耳。夫自由一言，真中國歷古聖賢之所深畏，而從未嘗立以為教者也。彼西人之言曰：『唯天生民，各具賦畀，得自由者乃為全受。』故人人各得自由，國國各得自由，第務令毋相侵損而已。侵人自由者，斯為

Indem er die Lebensader des Westens mit der Aussage – „Bei den Wissenschaften soll man das Falsche ausmerzen und das Wahre hochschätzen, bei der Justiz und Politik soll man das private Interesse zugunsten des Gemeinwohls hintanstellen.“ – beschreibt, hat Yan Fu den Geist der Bewegung vom 4. Mai, Wissenschaft und Demokratie, bereits vorweggenommen. Noch scharfsinniger ist seine Einsicht: Warum die beiden Ideale in China nicht verwirklicht seien, liege daran, dass bei ihm im Lande die individuelle Freiheit fehle, und zwar gar nicht gefördert worden sei. Dennoch erwähnt er dabei zwei Begriffe „Shu“ und „Jieju“, die seiner Ansicht nach der Freiheit nahekommen sollten. Bemerkenswert ist seine Einstellung bei diesem Vergleich. Er will auf keinen Fall den Eindruck erwecken, als ob diese zwei chinesischen Ausdrücke den abendländischen Freiheitsbegriff decken könnten, wie man damals gern tut, was eine Art zum Verstehen, öfter aber zum Missverstehen ist. Von großer Bedeutung ist aber der ihm bewusste Unterschied zwischen jenen Begriffen. Aus dem konfuzianistischen Kontext bedeuten „Shu“ und „Jieju“ etwa: „Was du selbst nicht wünschst, das tue nicht den Menschen an.“<sup>18</sup> Diese Bedeutung bezieht sich eigentlich nicht auf die Freiheit. Vermutlich denkt er dabei an das Wort von John Stuart Mill (1806-1873): „*The liberty of the individual must be thus far limited; he must not make himself a nuisance to other people.*“<sup>19</sup> Erst in diesem Sinne hat die Freiheit etwas mit „Shu“ und „Jieju“ gemeinsam. Aber was die beiden Letzteren ausdrücken, ist ausschließlich die Grenze der Freiheit für „den Umgang mit Mitmenschen“; was die Freiheit an sich für das Individuum bedeutet, nämlich „was das Ich bewahrt“, ist in ihnen überhaupt nicht impliziert. – Genau das ist der wesentliche Unterschied zwischen China und dem Abendland.

Dank seines Eintretens für die individuelle Freiheit gilt Yan Fu als Einführer des Liberalismus ins China. Deshalb ist seine Freiheitsvorstellung ein exemplarisches Beispiel dafür, wie die Chinesen die westliche Freiheit begreifen. Den Sinnkontext des

---

逆天理，賊人道。其殺人傷人及盜蝕人財物，皆侵人自由之極致也。故侵人自由，雖國君不能，而其刑禁章條，要皆為此設耳。中國理道與西法最相似者，曰恕，曰絜矩。然謂之相似則可，謂之真同則大不可也。何則？中國恕與絜矩，專以待人及物而言；而西人自由，則于及物之中而實寓所以存我者也。自由既異，於是群異叢然以生。」

In: Yan Fu: *Collection*. Volume 1, S. 30-31.

<sup>18</sup> 劉寶楠《論語正義》〈衛靈公〉：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」

In: Liu Baonan: *Lun Yu zheng yi*. S. 343.

朱熹《四書集注》〈大學〉：「所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右：此之謂絜矩之道。」

In: Zhu Xi: *Sishu ji zhu*. S. 10-11.

<sup>19</sup> John Stuart Mill: *On Liberty*. In: *Collected Works of John Stuart Mill*. Volume XVIII, S. 260.

Freiheitsbegriffs im Abendland zeigt er mit der Übersetzung von Mills *On Liberty*. Auffallend hat er bei der Veröffentlichung in 1903 den Titel in „Über die Grenze zwischen dem gemeinschaftlichen und individuellen Recht“<sup>20</sup> umbenannt, wodurch der Akzent von der Freiheit auf die Grenze derselben gerückt wird. Yan Fu scheint dazu zu neigen, wenn er von der Freiheit redet, neben der Selbstentfaltung oft auch die Selbstbeherrschung zu erwähnen. Diese Tendenz wird allgemein für Beeinflussung durch die chinesische Tradition gehalten. Daraus aber erheben sich sogleich die Fragen: Was eigentlich versteht Yan Fu unter Freiheit? Hat er Mills *On Liberty* treu übersetzt, oder lässt er dabei auch seine eigene Vorstellung über die Freiheit widerspiegeln? Wenn das Letztere der Fall ist, dann aus welchen Gründen? Auf solche Fragen sind schon viele Arbeiten eingegangen, die verschiedene interessante Aspekte anbieten. Die aufgestellte Gründe,<sup>21</sup> warum in Yan Fus Übersetzung Abweichungen von Mills Text vorkommen, können in den Kenntnisbereich und Bewusstseinsbereich sortiert werden. Sprachproblem, Unachtsamkeit der pessimistischen erkenntnistheoretischen Einstellung Mills, Unbekanntsein mit dem Individualismus in der abendländischen Tradition, diese gehören beispielsweise zum Kenntnisbereich. Zum Bewusstseinsbereich zählen das traditionelle (insbesondere konfuzianistische) Unterbewusstsein wie das idealistische Bild von der menschlichen Natur und die Betonung der Gemeinschaft, die politische Neigung wie das Streben nach einem reichen, starken China, und noch der persönliche Wunsch wie der Versuch zur Verbindung der beiden Kulturen. Mit anderen Worten: Der Kenntnisbereich enthält Kontexte der fremden Ideen für das Begreifen; demgegenüber beinhaltet der Bewusstseinsbereich die persönlichen Hintergründe, von denen die Verständnisakte ausgehen. Natürlich wirken solche Faktoren unausweichlich auf das transkulturellen Verstehen ein. Ob daraus allgemeine, entscheidende Missverständnisse des Freiheitsbegriffs in China entstanden sind, so dass der Liberalismus nach seiner in den 20er Jahren blühenden Zeit aus der Bewegung vom 4. Mai allmählich verstummte, und China seine tragischen, politischen Umstände seit über einem Jahrhundert erleben musste, ist ein viel debattiertes Thema. Die Entwicklung der westlichen Freiheitsidee in China bildet also ein beispielhaftes Spannungsfeld der interkulturellen Begegnung. Auf

---

<sup>20</sup> Yan Fu sollte kurz nach der Vereitelung der Hunderttägigen Reformbewegung mit der Übersetzung von *On Liberty* angefangen haben. Seine Beängstigung durch die gespannte politische Lage könnte die Veranlassung sein. Während des Boxer-Aufstands musste er Zuflucht in Shanghai nehmen, wobei er das Manuskript in Tianjin zurückgelassen hatte. Dieses wurde glücklicherweise von einem ausländischen Freund gefunden und ihm zurückgegeben. Der Schock von den außer Kontrolle geratenen Massen hat möglicherweise auch beigetragen, zur Umbenennung des ursprünglichen Titels „Erläuterung der Freiheit“ 《自繇釋義》 in „Über die Grenze zwischen dem gemeinschaftlichen und individuellen Recht“ 《群己權界論》.

<sup>21</sup> Max K. W. Huang (黃克武) hat in seinem Werk *The Reason d'être of Freedom* 《自由的所以然》 darüber sehr eingehend diskutiert.

diesen philosophiegeschichtlichen Komplex kann diese Arbeit leider nicht eingehen. Kulturphilosophisch interessant ist hier der von Yan Fu gezogene Vergleich der Freiheit in den beiden Kulturen und dessen Bedeutung für das transkulturelle Verstehen. Die bisherigen Diskussionen über die Inexistenz der individuellen Freiheit in China haben sich meistens auf den Gegensatz zwischen dem Konfuzianismus und der politischen Philosophie des Westens konzentriert und daraus negative Meinungen erschlossen. Gibt es in den beiden Kulturen vielleicht andere bedeutende Perspektiven über die Freiheit, die zum Dialog führen und somit zum transkulturellen Verstehen beitragen können? Bevor der Konfuzianismus seit 134 v. Chr. seine Stellung als staatliche Philosophie eingenommen hat, besonders in der vorkaiserlichen Zeit, gediehen im alten China noch verschiedene philosophische Schulen. Yan Fu selbst suchte z.B. in seinen späten Jahren nach dem Freiheitsgedanken im daoistischen Kanon *Zhuangzi*<sup>22</sup>. Der Daoismus ist die einzige Lehre, deren Einfluss trotz der staatlichen Erhebung des Konfuzianismus immer noch anhält. Gewissermaßen präsentiert er sich auch als Kritiker des Konfuzianismus. Daher könnte er ein Hoffnungsträger sein, eine andere Perspektive anzubieten, die die westliche Freiheit zumindest nicht ausschließt und daher einen konstruktiven Dialog ermöglichen kann. Das besagt aber nicht, dass in *Zhuangzi* Ideen ausgesucht werden können, die sich in den westlichen Freiheitsbegriff einpassen lassen. Um diese Gefahr zu vermeiden, werde ich von keiner bestimmten Definition der Freiheit ausgehen, sondern die „Freiheit“ als einen Sammelbegriff betrachten, der die Stellung eines Individuums in seinem umgebenden Ganzen widerspiegelt. Mit dieser Vorgehensweise soll zuerst der Freiheitsgedanke in *Zhuangzi* rekonstruiert werden.

---

<sup>22</sup> 莊周：《莊子》。



## § 2. Die Bestimmung des Freiheitsbegriffs bei Zhuang Zhou

### § 2-1 Der Ausgangspunkt: das Unabhängigsein

*„Die heutigen Ideen der Gleichheit und Freiheit hat Herr Zhuang häufig vorweggenommen. Studiert man seine Lehre eingehend, ist es allorts zu ersehen. Dieser Abschnitt z.B. spricht von der Gleichheit, und der vorige vom Gegenteil der Freiheit.“*<sup>1</sup> – Mit dieser Anmerkung aus seinem Kommentar zu *Zhuangzi*, der zu seinen Lebzeiten unveröffentlicht blieb, behauptet Yan Fu, die Gleichheits- und Freiheitsidee seien auch im chinesischen Klassiker *Zhuangzi* zu finden. Es wäre äußerst merkwürdig, wenn die alten chinesischen Denker sich nie über die Gleichheit und Freiheit geäußert hätten. Dass aber Zhuangzi, also der Meister Zhuang namens Zhuang Zhou<sup>2</sup> (ca. 365 – 290 v. Chr.), die sich seit der Neuzeit in Europa entwickelte Gleichheits- und Freiheitsidee bereits vor über zwei Jahrtausenden in China vorweggenommen habe, hört sich allerdings anachronistisch an. Zur Überprüfung dieser gewagten Behauptung muss man natürlich den Originaltext in *Zhuangzi*, auf den sich die Anmerkung von Yan Fu bezieht, in Betracht ziehen. Da es sich in dieser Arbeit um den Freiheitsbegriff handelt, so wird die Aufmerksamkeit dementsprechend auf den Abschnitt, der seiner Meinung nach vom Gegenteil der Freiheit spreche, gerichtet:

*Der Rand des Schattens fragte den Schatten und sprach: „Bald bist du gebückt, bald bist du aufrecht; bald bist du gekämmt, bald bist du zerzaust; bald sitzt du, bald stehst du auf; bald läufst du, bald bleibst du stehen. Wie geht das zu?“*

*Der Schatten sprach: „Solche Kleinigkeit, ist es einer Frage wert! Ich bin, aber weiß nicht, warum ich bin. Ich bin wie die leere Schale der Zikade, wie die abgestreifte Haut der Schlange. In der Tat bin ich es doch nicht. Im Feuerschein und bei Tag bin ich kräftig. An sonnenlosen Orten und bei Nacht verblasse ich. Bin ich von jenen (Feuer und Sonne) abhängig? Und wie ist es mit den Unabhängigen? Kommen sie, so komme ich mit ihnen. Gehen sie, so*

---

<sup>1</sup> 嚴復：《侯官嚴氏評點莊子》：「今日平等自由之旨，莊生往往發之。詳玩其說，皆可見也。如此段言平等，前段言自由之反是已。」

In: Yan Fu: *Collection*. Volume 18, S. 365.

<sup>2</sup> 莊周。Seine Lebensdaten sind nach wie vor umstritten. Da Qian Mu 錢穆 in seinem angesehenen Werk 《先秦諸子繫年》 eine umfassende Forschung über die Lebensdaten der meisten uns bekannten Denker von Konfuzius bis in die Qin-Dynastie 秦 liefert, werde ich sie der Einfachheit halber nach Qian Mu angeben.

*gehe ich mit ihnen. Bewegen sie sich, so folge ich ihren Bewegungen. Es sind ja bloß Bewegungen, ist es einer Frage wert?*“<sup>3</sup>

Dieser erdachte Dialog befindet sich im 27. Kapitel „*Gleichnisreden*“. Im 2. Kapitel „*Ausgleich der Weltanschauungen*“<sup>4</sup> gibt es noch eine kürzere Fassung, aus der der obige Dialog entstammen könnte:

*Der Rand des Schattens fragte den Schatten und sprach: „Bald läufst du, bald bleibst du stehen; bald sitztest du, bald stehst du auf. Wie uneigenständig du bist?“*

*Der Schatten sprach: „Bin ich ein abhängiges Seiendes? Ist das, von dem ich abhängе, wiederum ein abhängiges Seiendes? Bin ich abhängig wie eine Schlange, die von ihren Bauchschuppen (für das Schlängeln) abhängt, oder wie die Zikade, die von ihren Flügeln (für das Fliegen) abhängt? Wie könnte ich die Ursachen erkennen, warum es so sein und warum es nicht so sein!“*<sup>5</sup>

Auf den ersten Blick kann man bereits erahnen, dass diese beiden Dialoge von dem Abhängigsein handeln müssen. Sicherlich ist das Abhängigsein das Gegenteil von der Freiheit. Insofern kann Yan Fu Recht behalten. Aus dem Inhalt der Zitate ist auch ersichtlich, dass Zhuang Zhou hier möglicherweise die Frage über die Willensfreiheit anschnidet. Auch ist es unstrittig, dass diese Frage eine der wichtigsten Kernfragen in der neuzeitlichen Philosophie Europas ist. Aber eine ähnliche Fragestellung bedeutet immer noch keine Vorwegnahme einer philosophischen Idee; abgesehen davon, dass die Millschen Freiheitsidee, die Yan Fu in China einführen wollte, überhaupt zu einer ganz anderen Kategorie gehört als die Willensfreiheit.

---

<sup>3</sup> 《莊子》〈寓言〉：「眾罔兩問於景曰：『若向也俯而今也仰，向也括撮而今也披髮，向也坐而今也起，向也行而今也止，何也？』景曰：『搜搜也，奚稍問也！予有而不知其所以。予，蜩甲也，蛇蛻也，似之而非也。火與日，吾屯也；陰與夜，吾代也。彼吾所以有待邪？而況乎以無有待者乎！彼來則我與之來，彼往則我與之往，彼強陽則我與之強陽。強陽者，又何以有問乎！』」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 756. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 959-960. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 51.

<sup>4</sup> Wie man den Titel dieses Kapitels verstehen soll, ist umstritten, geschweige übersetzen. Da die Titel in *Zhuangzi* aber wahrscheinlich nicht von Zhuang Zhou selbst angegeben wurden, sind sie meiner Meinung nach nicht unbedingt so relevant für das Verstehen seiner Philosophie. Deswegen werde ich einfach die Übersetzung aller Titel von Richard Wilhelm übernehmen, damit das Nachschlagen nicht umsonst erschwert werden.

<sup>5</sup> 《莊子》〈齊物論〉：「罔兩問景曰：『曩子行，今子止；曩子坐，今子起。何其無特操與？』景曰：『吾有待而然者邪？吾所待，又有待而然者邪？吾待蛇蚺蜩翼邪？惡識所以然！惡識所以不然！』」  
In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 98. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 110-111.

Solchen Freiheitsgedanken mit der westlichen Freiheitsidee zu verknüpfen, war damals eine völlig neue Lesart von *Zhuangzi*, aber auch ein kühner Gedankensprung. Man sieht: Nicht nur bildet die chinesische Kultur den Hintergrund dafür, wie Yan Fu westliche Werke versteht und übersetzt; demgegenüber hinterlässt seine westliche Bildung auch sichtbare Spuren dabei, wie er chinesische Klassiker liest und auslegt. Mit einem modischen Begriff: Er verkörpert sozusagen einen Fall des transkulturellen Verstehens. Und durch seinen Versuch, die traditionellen chinesischen Gedanken an die westlichen Begriffe anzugleichen, wird noch eine immer aktuellere Problematik der philosophischen Methodik verdeutlicht: Wie kann man einen kanonischen Klassiker einer bestimmten Kultur, z.B. *Zhuangzi* in diesem Fall, zeitgemäß, und zwar in dem multikulturellen Rahmen interpretieren?

Als ein Kanon geltend wurde *Zhuangzi* von alters her sowohl linguistisch als auch philosophisch – wenngleich eher interpretativ als argumentativ – unzählige Male erläutert. Aber die Forschungsmethode war bis vor der Neukultur-Bewegung im Jahr 1919 beinahe nur exegetisch, selbst bei Yan Fu auch. Das gilt eigentlich für alle chinesischen Klassiker überhaupt. Die zahlreichen Kommentare setzen sich zwar mit dem Originaltext eingehend auseinander, bieten aber keine systematische Analyse an. Seitdem Hu Shi mit seinem *Grundriss der Geschichte der Chinesischen Philosophie*<sup>6</sup> im Jahr 1919 die westliche philosophische Methode einführte, gibt es immer mehr Studien, die den Inhalt von *Zhuangzi* nach den Begriffen wie Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ethik u. ä. kategorisieren. Neben dem Bedenken, ob sich der lebendige Geist in *Zhuangzi* durch solche Zergliederung anschaulich erfassen lässt, erhebt sich noch öfter die Frage: Ist das wahre Gesicht von Zhuang Zhou durch die Angleichung an die westlichen Kriterien – sowohl methodisch als auch begrifflich – noch zu erkennen?

Falls es überhaupt ein wahres Gesicht von Zhuang Zhou zu erkennen gibt, sieht es, vor allem durch die dokumentarische Schwierigkeit bedingt, selbst im chinesischen Kontext auch ziemlich vage aus. Dank einer Kritik vom Konfuzianer Xun Kuang (ca. 340 – 245 v. Chr.) – „Meister Zhuang war desorientiert von Himmelsprinzipien und geriet so in Unkenntnis über Menschentum“<sup>7</sup> – ist eine zeitgenössische Bestätigung für die Existenz von Zhuang Zhou und die Verbreitung seiner Lehre geliefert. Sonst hat er wahrscheinlich wegen seines einsiedlerischen Lebensstils keine einzige Spur in den

---

<sup>6</sup> 胡適：《中國哲學史大綱》卷上。

<sup>7</sup> 荀況：《荀子》〈解蔽〉：「莊子蔽於天而不知人。」

In: Wang Xianqian: *Xunzi ji jie*. S. 262.

damaligen Aufzeichnungen hinterlassen. Erst um 100 v. Chr. verfasste der Historiker Sima Qian (145 – 8? v. Chr.) in seinem bahnbrechenden Geschichtswerk *Shiji* die erste Biographie von Zhuang Zhou, nach deren Fixierung er in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. aktiv gewesen sei.<sup>8</sup> Darüber hinaus bleibt das Buch *Zhuangzi* an sich als die erste und alleinige Quelle, die das Image von Zhuang Zhou darstellt. Aber seitdem der Literat Su Shi (1036 – 1101 n. Chr.) in seiner „*Aufzeichnung über die Ahnenhalle vom Meister Zhuang*“ den Zweifel hegte, dass die 28. bis 31. Kapitel von *Zhuangzi* – „*Dem Thron entsagen*“, „*Der Räuber Zhi*“, „*Rede über Schwerter*“, „*Der alte Fischer*“ – möglicherweise nicht aus der Hand von Zhuang Zhou seien,<sup>9</sup> gehört die Authentizität von *Zhuangzi* bis heute immer noch zu den meist debattierten Themen in der chinesischen Philosophie. Laut des „*Bibliographischen Registers*“ in *Hanshu* umfasste das in der Han-Dynastie (206 v. Chr. – 8 n. Chr.) zu sehende *Zhuangzi* insgesamt 52 Kapitel.<sup>10</sup> Das überlieferte *Zhuangzi* kann aber nur zurückgreifen auf die von Guo Xiang<sup>11</sup> (252 – 312 n. Chr.) zusammengestellte und kommentierte Fassung in 33 Kapitel, mit der Einteilung in „Inneres“ (1. – 7.), „Äußeres“ (8. – 22.) und „Vermischtes“ (23. – 33.) Buch. Von wem und wozu diese Einteilung ist, dafür gibt es noch keine befriedigenden Antworten. Weil der Inhalt des Inneren Buchs in sich eine zusammenhängende Einheit bildet und eine unübertreffliche gedankliche Originalität zeigt, wird seine Verfasserschaft von Zhuang Zhou selten angezweifelt. Demgegenüber sind in dem Äußeren und Vermischten Buch verschiedene Darstellungsstile und sogar widersprüchliche Standpunkte vertreten, so dass die beiden Teile von den meisten Forschern den Anhängern von Zhuang Zhou zugeschrieben werden. Trotz zahlreicher Abweichungen in der Auffassung wird diese herrschende Meinung in der jüngsten Vergangenheit noch weiter untermauert durch eine plausible Argumentation mittels

<sup>8</sup> 司馬遷：《史記》〈老子韓非列傳〉：「莊子者，蒙人也，名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。」

In: Sima Qian: *Shiji*. Band IV, S. 2143.

<sup>9</sup> 蘇軾：《蘇東坡全集》〈莊子祠堂記〉：「然余嘗疑盜跖、漁父則若真詆孔子者；至於讓王、說劍皆淺陋不入於道。反復觀之，得其寓言之意，終曰：『陽子居西遊於秦，遇老子。老子曰：『而雖雖，而盱盱，而誰與居？太白若辱，盛德若不足。』陽子居蹙然變容。其往也，舍者將迎其家，公執席，妻執巾櫛，舍者避席，煬者避竈。其反也，舍者與之爭席矣！』去其讓王、說劍、漁父、盜跖四篇，以合於列禦寇之篇曰：『列禦寇之齊，中道而反。曰：吾驚焉。吾食於十漿，而五漿先餽。』然後悟而笑曰，是固一章也。莊子之言未終，而昧者勸之以入其言，余不可以不辨。凡分章名篇，皆出於世俗，非莊子本意。」

In: Shu Shi: *Collection*. Band I, S. 392.

<sup>10</sup> 班固：《漢書》〈藝文志〉：「莊子，五十二篇。」

In: Ban Gu: *Hanshu*. Band II, S. 1730.

<sup>11</sup> 郭象。

moderner Forschungsmethoden. In seiner Dissertation *Chuang Tzu's Philosophy and its Development*<sup>12</sup> stellt Liu Xiaogan aus linguistischem Aspekt fest, dass das Innere Buch von *Zhuangzi* spätestens aus der gleichen Zeit wie der konfuzianistische Kanon *Mengzi*<sup>13</sup> entstehen müsse. Weil dessen Autor Meng Ke (ca. 390 – 305 v. Chr.) ein Zeitgenosse von Zhuang Zhou war, so spricht dieses Ergebnis für die Authentizität des Inneren Buchs. Die Entstehung des Äußeren und des Vermischten Buchs bestimmt Liu dann aus der Zeit nach Zhuang Zhou bis vor der Einigung Chinas durch den Ersten Kaiser in 221 v. Chr. Auch die neusten archäologischen Funde der Konvolute von *Zhuangzi* können diese These indirekt unterstützen.<sup>14</sup> Unter dieser bibliographischen Bedingung halte ich es für sinnvoller, meine Forschung über *Zhuangzi* auf das Innere Buch, jedoch samt den Anekdoten über Zhuang Zhou in dem Äußeren und Vermischten Buch, die wahrscheinlich von seinen Jüngern aufgezeichnet wurden, zu konzentrieren. Unter Berücksichtigung der gängigen klassischen Version von Guo Qingfan<sup>15</sup> werden sich die folgenden Zitate aus *Zhuangzi* auf die von Chen Guying redigierte moderne Version<sup>16</sup> stützen, weil die Letztere viele gegenwärtige Forschungsergebnisse der Konjekturekritik durch ihre Anmerkungen einbezogen hat. Jedenfalls wird hier der chinesische Originaltext ausschließlich in der Anmerkung angegeben. Im Text werde ich eine deutsche Fassung der Zitate nach meiner eigenen Übersetzung, d.h. auch nach meiner Auslegung, sprachlich jedoch in Anlehnung an Richard Wilhelms Translation,<sup>17</sup> anbieten, deren Beweisstelle ebenfalls in der Anmerkung zum Vergleich angeführt wird.

---

<sup>12</sup> 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》。

<sup>13</sup> 孟軻：《孟子》。

<sup>14</sup> Eine Zusammenfassung darüber befindet sich z. B. in: Xu Xueren 許學仁：〈戰國楚簡文字研究的幾個問題 - 讀戰國楚簡《語叢四》所錄《莊子》語暨漢墓出土《莊子》殘簡瑣記〉 Auch: Li Xueqin 李學勤：〈新發現簡帛佚籍對學術史的影響〉 S. 5.

<sup>15</sup> Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. 郭慶藩：《莊子集釋》。

Die Wissenschaft der Textkritik in China erreichte in der Qing-Dynastie (1644 – 1911 n. Chr.) einen Höhepunkt ohnegleichen. So werden die Klassiker gewöhnlich nach den Forschungsergebnissen aus dieser Zeit zitiert. (Die wichtigen Werke kann man in den Sammelbänden 《新編諸子集成》 finden.) Dazu gehört auch die *Zhuangzi*-Ausgabe nach Guo Qingfan. Bis auf einige Ausnahmen – z. B. *Zhuangzi*, dessen neue Forschung meiner Arbeit relevant ist, oder *Laozi*, von dem keine Ausgabe sich behaupten kann – werde ich dieser Gewöhnheit folgen, weil die neuen Ausgaben selten gängiger geworden sind.

<sup>16</sup> Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. 陳鼓應：《莊子今註今譯》。

Neben seinen hilfreichen Anmerkungen hat Chen Guying noch eine Translation des Originaltexts ins moderne Chinesisch angeboten, die selbstverständlich durch seine eigene Interpretation bestimmt ist. Seine Translation spielt aber keine Rolle bei meiner Übersetzung ins Deutsch.

<sup>17</sup> Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*.

Diese sprachliche Anlehnung an Richard Wilhelm gilt auch bei der Übersetzung von *Laozi* / *Laotse* 《老子》, *Lunyu* / *Kungfutse* 《論語》 und *Mengzi* / *Mong Dsi* 《孟子》. Alle anderen Übersetzungen stammen dann allein von mir selbst.

Denn das klassische Chinesisch vor zwei Jahrtausenden lässt sehr großen Spielraum für Interpretation zu, dazu können noch Abweichungen durch Übersetzung auftreten. Aus diesem Grund werde ich im folgenden umfangreich zitieren müssen, damit der Inhalt von *Zhuangzi* nach meinem Verstehen geboten wird.

Bevor ich nach der Festlegung der Literatur zur Auslegung derselben übergehen werde, muss die angesprochene methodische Problematik – Wie kann man *Zhuangzi* aktuell, und zwar im multikulturellen Rahmen interpretieren? – noch behandelt werden. Während die chinesische exegetische Methode sich lediglich nach dem Originaltext der Klassiker richtet, versucht die westliche kategorisierende Methode die Klassiker mit modernen Ideen zu rekonstruieren. Um zum transkulturellen Verstehen beizutragen, ist hier aber eine andersartige Methode gefragt, die die eigentliche Bedeutung in *Zhuangzi* mit unserem aktuellen Zeitgeist produktiv verknüpfen kann. Dafür bedarf man noch einer Nahtstelle dazwischen. Der berühmte Satz von Whitehead – „*The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.*“<sup>18</sup> – ist nicht deswegen richtig, weil Platon alle Möglichkeiten der europäischen Philosophie ausgeschöpft hätte, sondern weil er die wesenhaften Themen und Fragen in der Philosophie angesprochen hat, die die Menschheit stets interessieren. Solche Themen, die von den Philosophen immer wieder aufgegriffen werden, führen die Seelen aller Zeiten und aller Kulturen zusammen. Ein so relevantes Werk wie *Zhuangzi*, das sich bis in die Gegenwart bewährt hat, ist sicherlich in viele Fragen eingegangen, die uns heutzutage, ob in China oder woanders, immer noch bewegen. Auf diese Weise, die Hauptthemen in *Zhuangzi* nachzuspüren, mit heutigen Ansichten nachzuvollziehen, wie Zhuang Zhou seine Fragen aufwarf, kann sich also dann ein Dialog zwischen der Vergangenheit und Gegenwart, dem Osten und Westen entspinnen. Damit ist aber nicht gemeint, dass man gegenwärtige und westliche Ideen in *Zhuangzi* hineindeuten sollen. Das wäre ja gerade ein Monolog der Moderne, bloß mit dem Mund eines Klassikers. Im Gegenteil muss sich die Interpretation über *Zhuangzi* möglichst auf den Kontext des Originaltexts und seinen historischen Zusammenhang stützen. Außerdem ist diese Methode – HAUPTTHEMEN NACHSPÜREN – auch besonders geeignet für einen so strukturmangelnden Klassiker wie *Zhuangzi*. Denn mit der innerlichen Logik um ein Thema kann noch ein einheitliches Gedankenbild aus *Zhuangzi* gestaltet werden.

Was für ein Thema kann das gemeinsame Anliegen für Zhuang Zhou und unseren Zeitgeist sein? Im interkulturellen Kontakt zwischen China und dem Westen stellt Yan Fu, der erste chinesische Kenner von Europa, das Freiheitsproblem in den Vordergrund.

---

<sup>18</sup> In: Alfred North Whitehead: *Process and Reality*. S. 39.

Auch seine Behauptung, dass der Freiheitsgedanke bereits in *Zhuangzi* gekeimt habe, weist auf einen möglichen Schnittpunkt zwischen Zhuang Zhou und der Gegenwart hin, wenn die Freiheit wirklich ein Motiv ist, das sich durch *Zhuangzi* hindurchzieht. An seine Beobachtung möchte meine Arbeit anschließen und versuchen, ihre Plausibilität zu überprüfen. Aber das muss man natürlich Zhuang Zhou bestätigen lassen. Mit einem phantasievollen Gleichnis öffnet er den Vorhang zu seinem Buch:

*Im baumlosen Norden ist ein abgrundtiefes Meer: der Himmelssee. Dort lebt ein Fisch, der ist wohl einige tausend Meilen breit, und niemand weiß, wie lang er ist. Sein Name heißt „Kun“. (Er verwandelt sich in) einen Vogel namens „Peng“. Sein Rücken gleicht dem Großen Berg; seine Flügel gleichen vom Himmel herabhängenden Wolken. Mit dem Wirbelsturm steigt er mehrere zigtausend Meilen empor bis dahin, wo Wolken und Luft zu Ende sind und er nur noch den schwarzblauen Himmel über sich hat. Dann macht er sich auf nach Süden und fliegt nach dem südlichen Ozean.*

*Eine Sperling verlacht ihn und spricht: „Wo will der hinaus? Ich schwirre empor und durchstreiche kaum ein paar Klafter, dann lass ich mich wieder hinab. Wenn man so im Dickicht umherflattert, so ist das schon die höchste Leistung im Fliegen. Aber wo will der hinaus?“<sup>19</sup>*

Dieses Gleichnis schließt Zhuang Zhou mit dem Kommentar ab: „Das ist die Differenz zwischen dem Kleinen und dem Großen“<sup>20</sup> Denn, wenn das Blickfeld der Sperling bloß ein paar Klafter reichen kann, ist es für sie natürlich unfassbar, warum der Peng solcher Umstände mit dem Wirbelsturm bedarf, um nach dem fernen Süden zu fliegen. Der

---

<sup>19</sup> 《莊子》〈逍遙遊〉：「窮髮之北有冥海者，天池也。有魚焉，其廣數千里，未有知其修者，其名爲鯢。有鳥焉，其名為鵬，背若太山，翼若垂天之雲，搏扶搖羊角而上者九萬里，絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也。斥鴳笑之曰：『彼且奚適也？我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也。而彼且奚適也？』」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 14. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 14. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 29-30.

Die deutsche Übersetzung von Richard Wilhelm beginnt zwar mit der zitierten Stelle, in der Tat steht sie jedoch nicht direkt am Anfang des chinesischen Texts. Dieses Gleichnis wird in *Zhuangzi* zuerst in einer langen, dann nochmals in einer kurzen Fassung erzählt. Die zitierte Stelle ist die kurze, kompaktere Fassung. Der Einfachheit halber habe ich hier auch diese Stelle genommen. Dennoch fehlt darin ein wichtiger Punkt über die Beziehung zwischen dem Fisch „Kun“ und dem Vogel „Peng“ in der langen Fassung. Das habe ich dann in meiner Übersetzung mit dem Satz „Er verwandelt sich in einen Vogel ...“ eingefügt.

<sup>20</sup> 《莊子》〈逍遙遊〉：「此小大之辯也。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 14. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 14. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 30.

schroffe Kontrast zwischen dem riesenhaften „Peng“ und der winzigen Sperling weist also auf, „dass die kleine Erkenntnis der großen nachsteht.“<sup>21</sup> Und sinnbildlich soll der überdimensionale „Peng“ die übermenschliche Höhe der großen Erkenntnis ausdrücken. Was für eine große Erkenntnis will Zhuang Zhou damit andeuten? An das Gleichnis schließen sich dann die erklärenden Worte an:

*So werden diejenigen, deren Fähigkeit einem Amt gewachsen ist, deren Betragen einer Kommune gesellig ist, oder deren Tugend einem Herrscher passt und von einem Land verehrt, sich selber ebenso vorkommen wie diese Sperling.*

*Meister Song Rong machte sich aber über diese Leute lustig. Selbst wenn die ganze Welt ihn lobte, wurde er nicht deswegen selbstgefällig; selbst wenn die ganze Welt ihn kritisierte, ließ er sich nicht dadurch deprimieren. Er war ganz sicher über den Unterschied des Inneren und Äußeren und vermochte die Grenzen von Ehre und Schande zu erkennen. Aber das war auch schon alles. Wohl war er der Welt gegenüber unabhängig, aber er hat noch was nicht erreicht.*

*Da war ferner der Meister Lie, der sich vom Wind treiben lassen konnte. Schön grazil! Nach fünfzehn Tagen erst kehrte er zurück. Er war dem Streben nach dem Wohl gegenüber vollständig unabhängig; aber obwohl er nicht auf seine Beine angewiesen war, war er doch noch ein abhängiges Wesen.*

*Wer es aber versteht, das innerste Wesen der Natur sich zu eigen zu machen und sich treiben zu lassen von dem Wandel der sechs Urkräfte, um in der Unendlichkeit zu wandern, wovon soll er noch abhängig sein?*

*So heißt es: der höchste Mensch ist frei von Selbst; der überirdische Mensch ist frei von Leistung; der weise Mensch ist frei von Namen.<sup>22</sup>*

---

<sup>21</sup> 《莊子》〈逍遙遊〉：「小知不及大知。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 13. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 11.

<sup>22</sup> 《莊子》〈逍遙遊〉：「故夫知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰，至人無己，神人無功，聖人無名。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 17. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 16-17. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 30-31.

Die drei Menschentypen aus diesem Zitat – der höchste, der überirdische, und der weise Mensch – werden in der folgenden Untersuchung eine Schlüsselrolle spielen und bedürfen einer eingehenden Erklärung für ihre Übersetzung: Das Eigenschaftswort des ersten Menschentyps „zhi“ 至 heißt wörtlich



Die meisten Menschen bleiben, wie die Sperlinge, in ihrem eigenen Blickfeld, in ihrer kleinen Erkenntnis gefangen. Über solchen Herdenmenschen hinaus veranschaulicht Zhuang Zhou an drei Beispielen die Erhabenen durch ihre große Erkenntnis: der von gesellschaftlicher Anerkennung unabhängige Meister Song Rong, der vom Erdenleben unabhängige Meister Lie, und der absolut Unabhängige. Die jeweiligen Stände, die sie erreicht haben, sind zwar verschieden; dennoch sind sie alle in einem Punkt identisch: Unabhängigsein – sie sind jeweils frei von Namen, von Leistung, oder von Selbst.

Bevor die Untersuchung der Freiheit bei Zhuang Zhou entwickelt wird, ist noch anzumerken, dass das Wort „ziyou“<sup>23</sup>, die heutige chinesische Übersetzung der Freiheit, in jener Zeit von Zhuang Zhou noch nicht im Gebrauch war. So fehlt hier auch der sprachliche Bezugspunkt, womit der Freiheitsbegriff an einem chinesischen Wort in *Zhuangzi* festgelegt werden kann, geschweige denn, ihn von Anfang an zu definieren oder kategorisieren. Trotzdem kann man aus dem eben zitierten Gleichnis samt dessen Deutung eine Ankündigung entnehmen, dass das Unabhängigsein als Leitmotiv in dem ganzen Buch gelten wird. Und die drei aufgestellten Thesen des Unabhängigseins „wu ji“, „wu gong“ und „wu ming“ – ob sinngemäß übersetzt als: frei von Selbst, frei von Leistung, frei von Namen; oder wörtlich als: ohne Selbst, ohne Leistung, ohne Namen –

---

auch „höchst“; das des zweiten „shen“ 神 bedeutet ursprünglich die Gottheit oder etwas, das über den Menschenverstand hinaus ist; das des dritten „sheng“ 聖 bezeichnet im Allgemeinen die überaus hervorragende, vor allem allwissende Persönlichkeit. Zwar übersetzt man im modernen Chinesisch gerade mit der Zusammensetzung „shensheng“ den westlichen Begriff „heilig“. Dennoch möchte ich es vermeiden, „shen“ oder „sheng“ andersherum mit „heilig“ zu übersetzen, weil dieser Begriff bestimmte Vorstellungen aus der christlichen Tradition hervorrufen kann, die dem Stil von Zhuang Zhou nicht passt. Also versuche ich, diese Übersetzungen durch den textlichen Inhalt zu bestimmen. Auf den ersten Blick fallen keine klaren Unterschiede zwischen den drei Menschentypen auf. Sie scheinen von Zhuang Zhou nach Belieben eingesetzt zu werden und nichts anders als rein stilistische Ausdrücke zu sein. Jedoch habe ich festgestellt, wie es im Folgenden entfaltet werden wird, dass der weise Mensch noch menschliche Züge aufweist und, zwar nicht immer, aber meistens im Zusammenhang mit „Wissen“ vorkommt; der überirdische Mensch aber stets übernatürlich dargestellt wird, wobei immer mit Betonung auf seinem „Nichthandeln“; und der höchste Mensch, zwar oft ähnlich wie der überirdische Mensch beschrieben, doch noch eine Besonderheit besitzt, nämlich die absolute Unabhängigkeit von seinem Selbst, was das höchste Ideal von Zhuang Zhou verkörpert. So erhalten sie auch die entsprechenden Übersetzungen.

<sup>23</sup> 自由. Diese Wortbildung tauchte erst in den Literaturen aus der Spät-Han-Dynastie (25 – 220 n. Chr.) auf und bedeutete etwa wie „aus eigenem Willen“. (Siehe: *Das große Lexikon der chinesischen Sprache* 漢語大詞典 S. 1308.) In der Neuzeit übersetzten Japaner damit den westlichen Begriff „Freiheit“. Diese Übersetzung wurde seit dem späten 19. Jahrhundert auch von den Chinesen allmählich in Gebrauch genommen. (Siehe: Federico Masini: *The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840 to 1898*. S. 221-222.) In seiner Übersetzung verwendete Yan Fu zuerst den von Zhuang Zhou gestammten Ausdruck „tecao“ 特操, der im Zitat in der Anmerkung 5 zu sehen ist. Schließlich übernahm er auch den Ausdruck „ziyou“, der sich dann im Chinesisch durchgesetzt hat.

entsprechen auch der Beschaffenheit der Freiheit als negativer Bestimmung. Diese drei Thesen können daher als Ausgangspunkte dienen, um das Freiheitskonzept in *Zhuangzi* zu charakterisieren, nämlich: wovon man unabhängig sein soll.

## § 2-2 Frei von Namen – über das Wissen

Mit seinem Kommentar zu *Zhuangzi*, der sich seit dessen Entstehung als der beste behaupten kann oder sogar als eine selbständige, repräsentative Philosophie seiner Epoche angesehen wird, hat Guo Xiang eine anscheinend unentscheidbare Diskussion darüber ausgelöst, ob es Über- bzw. Unterlegenheit zwischen dem Kleinen und dem Großen gibt. Obwohl Zhuang Zhou doch von der „*Differenz zwischen dem Kleinen und dem Großen*“ spricht, ist Guo Xiang nämlich der Meinung: „*Zwar sind das Kleine und das Große voneinander unterschiedlich. Wenn sie sich aber in der Lage befinden, wo sie mit sich zufrieden sind, so kann jedes Ding sich seiner Natur überlassen, jede Sache ihrer Möglichkeit entsprechen, alles seiner jeweiligen Beschaffenheit gemäß sein. Und so sind sie gleichermaßen frei. Wie sollte es Über- bzw. Unterlegenheit zwischen ihnen geben?*“<sup>24</sup> Seine Interpretation entspricht allerdings der grundlegenden These von Zhuang Zhou selbst: „Sich über Unterscheidungen erheben“, die anschließend erläutert werden wird. Demzufolge solle es auch keine Über- bzw. Unterlegenheit zwischen dem höchsten, überirdischen und weisen Menschen geben, während solche Unterscheidung aus den Zitaten im letzten Paragraphen durchaus zu entnehmen sind. Jedenfalls spielt diese Diskussion hier keine wesentliche Rolle, was den Freiheitsbegriff von Zhuang Zhou anlangt. Denn, gleichgültig ob diese drei Menschen ebenbürtig sind, gehört all ihre Unabhängigkeit, sei es frei von Namen, Leistung oder Selbst, zum Freiheitsbegriff und ist somit ebenso diskutabel. Weil der erste Stand, der Meister Song Rong, den weisen Menschen verkörpern soll, wird jetzt auch die Betrachtung über die Frage, was frei von Namen bedeutet, als Erste angestellt.

Aus einer Überlieferung über den legendären Urkaiser Yao, der auf den Thron verzichtete, erdichtet Zhuang Zhou ein Gespräch zwischen Yao und einem Einsiedler Xu You, der den Thron verächtlich ablehnte, und äußert dabei seine Einstellung zum Namen:

*Yao wollte das Reich an Xu You abtreten und sprach: „Wenn die Sonne bzw. der Mond bereits aufgegangen ist und die Fackel aber nicht ausgelöscht wird, so wird sie doch schwerlich gegen das Himmelslicht aufkommen können. Wenn der Regen gerade gefallen ist und man trotzdem mit Bewässern fortführe, so würde das dem Nass gegenüber verschwendete Mühe sein. Wenn*

---

<sup>24</sup> 郭象：《莊子注》：「夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也，豈容勝負於其間哉！」

In: Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 1.

*Ihr erst auf dem Thron seid, so wird das Reich in Ordnung sein. Trotzdem sitze ich immer noch auf dem Thron. Darüber fühle ich mich beschämt. Darum möchte ich Euch das Reich überreichen!“*

*Xu You sprach: „Ihr habt das Reich regiert. Nun ist das Reich bereits in Ordnung. Falls ich Euch hierbei ablöste, so würde ich es nur um des Namens willen tun. Der Name ist ein Zusatz zu der Wirklichkeit. Sollte ich mich für einen Zusatz einsetzen? Der Zaunkönig nistet im tiefen Wald, und doch bedarf er eines Zweiges nur. Der Maulwurf trinkt im Fluss, und doch bedarf er nur so viel, um seinen Durst zu stillen. Geht heim! Lasst ab, o Herr! Ich habe nichts mit dem Reich zu schaffen. Selbst wenn der Koch nicht kocht, wird der Opferpriester nicht seine Pokale und Schalen im Stich lassen, um ihn abzulösen.“<sup>25</sup>*

Wie der Meister Song Rong, der sich das Lob und die Kritik (also den Namen als Ruf) nicht zu Herzen nimmt, weil er über den Unterschied des Inneren und Äußeren (d.h. der Wirklichkeit und des Namens) sicher ist, legt der Einsiedler Xu You dem Namen auch keinen Wert bei, weil der Name für ihn nicht die Wirklichkeit, sondern ihr Zusatz ist. In diesem Kontext kann das Wort „ming“ neben Namen noch Ruf bzw. soziale/politische Position implizieren, was im klassischen Chinesisch üblich war. Aus dieser Äußerung von Xu You kann nun eine erste Ansicht von Zhuang Zhou über den Namen gefolgert werden: Der Name ist zuerst mit der Grundbedeutung als **Benennung** der Zusatz zu der Substanz, desgleichen ist dieser als **Ruf** der Zusatz zu der Tat und als **soziale/politische Position** der Zusatz zu der jeweiligen sozialen Rolle oder politischen Funktion. Der Name ist sozusagen nur die sprachliche Bezeichnung der Wirklichkeit und deshalb unwesentlich und nicht erstrebenswert. Den Namen und die Wirklichkeit hält Zhuang Zhou also für nicht gleichwertig. Um die Bedeutung dieser unauffälligen Auffassung klarzustellen, soll sie noch im Zusammenhang der damaligen Strömungen betrachtet werden. Denn das Problem der **Name-Wirklichkeit-Beziehung**<sup>26</sup> war zu jener Zeit ein

---

<sup>25</sup> 《莊子》〈逍遙遊〉：「堯讓天下於許由，曰：『日月出矣而燭火不息，其於光也，不亦難乎！時雨降矣而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然。請致天下。』許由曰：『子治天下，天下既已治也。而我猶代子，吾將為名乎？名者，實之實也，吾將為實乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君，予無所用天下為！庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。』」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 22. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 22-24. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 31.

<sup>26</sup> Eine andere Übersetzung wie „Bezeichnung-Wirklichkeit-Beziehung“ würde vielleicht besser klingen. Leider kann die Bedeutung der „Bezeichnung“ das breite Spektrum vom „Namen“ als Benennung, Ruf und sozialer/politischer Position nicht vollständig decken. Daher bleibe ich bei der wörtliche Übersetzung

von vielen Seiten mit Leidenschaft debattiertes Thema, seitdem der Begründer des Konfuzianismus Kong Qiu (lat.: Konfuzius, 551 – 479 v. Chr.) seine These „die Namen richtigstellen“ aufgestellt hatte:

*Zilu sprach: „Der Fürst von Wei wartet auf den Meister (Konfuzius), um die Regierung auszuüben. Was würde der Meister zuerst in Angriff nehmen?“*

*Konfuzius sprach: „Sicherlich die Richtigstellung der Namen.“*

*Zilu sprach: „Darum soll es sich handeln? Da hat der Meister weit gefehlt! Warum denn deren Richtigstellung?“*

*Konfuzius sprach: „Wie roh du bist, You (Zilu)! Der Edle lässt das, was er nicht versteht, offen. Wenn die Namen nicht richtig sind, so stimmen die Worte nicht; stimmen die Worte nicht, so kommen die Werke nicht zu Stande; kommen die Werke nicht zu Stande, so gedeihen Ritual und Musik nicht; gedeihen Ritual und Musik nicht, so treffen die Strafen nicht; treffen die Strafen nicht, so weiß das Volk nicht, wie man sich benehmen soll. Ergo, wenn der Edle einen Namen nennt, lässt der sich gewiss auch zu Worte bringen; und wenn er ein Wort spricht, lässt das sich gewiss auch zur Tat machen. Der Edle behandelt seine Worte mit kein bisschen Nachlässigkeit.“<sup>27</sup>*

In jener politisch verfallenden Zeit, wo der Monarch seine Autorität verlor, und jeder Aristokrat die Macht über seine Position hinaus zu ergreifen versuchte, erkannte Konfuzius mit Scharfsinn die Wichtigkeit des Namens in der politischen Funktion, nämlich als Richtschnur des Handelns. Dieser Auffassung nach steht die These „die Namen richtigstellen“ – Restauration bzw. Rekonstruktion traditioneller Institution – ganz oben in seinem politischen Konzept. Er sieht die Basis der politischen und ethischen Ordnung also in der Entsprechung der Name-Wirklichkeit-Beziehung, wie er diese These in einem anderen Dialog konkreter formulierte:

*Der Fürst Jing von Qi fragte Konfuzius über die Regierung.*

*Konfuzius antwortete: „Der Herrscher sei Herrscher, der Untertan sei*

---

„Name-Wirklichkeit-Beziehung“. Das Gleiche gilt auch für die nächste Übersetzung „die Namen richtigstellen“.

<sup>27</sup> 《論語》〈子路〉：「子路曰：『衛君待子而為政，子將奚先？』子曰：『必也正名乎！』子路曰：『有是哉，子之迂也！奚其正？』子曰：『野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。』」

In: Liu Baonan: *LunYu zheng yi*. S. 280-283. / Richard Wilhelm: *Kungfutse*. S. 131.

*Untertan; der Vater sei Vater, der Sohn sei Sohn.“*

*Der Fürst sprach: „Gut fürwahr! Denn wahrlich, wenn der Herrscher nicht Herrscher ist und der Untertan nicht Untertan; der Vater nicht Vater, der Sohn nicht Sohn: obwohl es Abgaben gibt, kann ich sie dann erhalten?“<sup>28</sup>*

Entspreche das Verhalten jedermanns (Wirklichkeit) seiner Position (Name), werde die Gesellschaft von selbst geordnet sein. Das war das konfuzianische Ideal, wobei sich diese Überlegung von der Name-Wirklichkeit-Beziehung noch auf die politische und ethische Ebene beschränkte. Aus dieser Initiative von Konfuzius entflammte dann in der folgenden Epoche „der Streitenden Reiche“ (453 – 221 v. Chr.) zwischen verschiedenen philosophischen Schulen eine Debatte über die Name-Wirklichkeit-Beziehung,<sup>29</sup> die dank der Beiträge der Sophisten und der späten Moisten noch erkenntnistheoretische Bedeutung erhielt. Vor allem die Letzteren überliefern noch sechs Kapitel in dem moistischen Kanon *Mozi*,<sup>30</sup> die wohl zu den ersten logischen Schriften Chinas zählen. Auch der Sophist Gongsun Long (ca. 320 – 250 v. Chr.) möchte die Name-Wirklichkeit-Beziehung richtigstellen, indem er derartige Argumentation wie z.B. „das weiße Pferd sei nicht das Pferd“ zu popularisieren sucht:

*Das weiße Pferd ist nicht das Pferd: Man sagt „weiß“, um die Farbe zu bezeichnen; und man sagt „Pferd“, um die Gestalt zu bezeichnen. Die Farbe ist keine Gestalt, und die Gestalt ist keine Farbe. Will man von der Farbe sprechen, dann soll die Gestalt nicht mit vermengt werden; will man von der Gestalt sprechen, dann soll die Farbe nicht beigemischt werden. Nun hat man sie zusammen vermischt, das ist aber inkorrekt. Wird z.B. das „weiße Pferd“ im Stall gesucht, und es gibt keins, doch aber das schwarze Pferd, darf man trotzdem nicht sagen, dass es das weiße Pferd gibt. Darf man nicht sagen, dass es das weiße Pferd gibt, so ist das gesuchte „Pferd“ nicht da. (obwohl es doch Pferd gibt) Weil das weiße Pferd nicht da ist, so ist das weiße Pferd gar nicht das Pferd.<sup>31</sup>*

---

<sup>28</sup> 《論語》〈顏淵〉:「齊景公問政於孔子。孔子對曰:『君君,臣臣,父父,子子。』公曰:『善哉!信如君不君,臣不臣,父不父,子不子,雖有粟,吾得而食諸?』」

In: Liu Baonan: *LunYu zheng yi*. S. 271. / Richard Wilhelm: *Kungfutse*. S. 125.

<sup>29</sup> Beteiligt an dieser Debatte waren hauptsächlich die Sophisten 名家 wie z. B. Gongsun Long 公孫龍, die späten Moisten 墨家, der Konfuzianer Xun Kuang, und noch einige Legisten 法家, soweit man es nach ihren überlieferten Schriften feststellen kann.

<sup>30</sup> 《墨子》:〈經上〉〈經下〉〈經說上〉〈經說下〉〈大取〉〈小取〉 in Kapitel 40-45 (nach Sun Yirang).

<sup>31</sup> 《公孫龍子》〈跡府〉:「白馬為非馬者:言白,所以名色;言馬,所以名形也。色非形,形非色

Er sieht das Problem in der Vermengung verschiedener begrifflichen Kategorien und versucht die Sprache strikt zu analysieren, so dass jeder Name genau eine Wirklichkeit bezeichnen kann.<sup>32</sup> Solche extreme, oft aber dem Menschenverstand zuwiderlaufende Sprachanalyse wurden allerdings von den Zeitgenossen als Sophisterei und gerade die Name-Wirklichkeit-Beziehung durcheinanderbringend empfunden. Daher beschrieb und kritisierte Xun Kuang jene Situation in seinem diesem Thema gewidmeten Kapitel „die Namen richtigstellen“:

*So war es, als die weisen Könige die Namen aufstellten: Die Namen wurden festgestellt, dann waren die Wirklichkeiten dementsprechend zu erkennen. Deren Prinzipien galten, dann konnten Gedanken verständig werden. So führten und vereinten sie das Volk achtsam. ... Heutzutage sind die weisen Könige hingeschieden, die Einhaltung der Namen wird nun vernachlässigt, absurde Worte kommen in Schwang, der Name und die Wirklichkeit werden durcheinandergebracht, und das Verhältnis zwischen Recht und Unrecht ist unbestimmt. So sind die zwar gesetztreuen Beamten und belesenen Gelehrten auch in Verwirrung geraten.*<sup>33</sup>

In dieser Frage übernimmt Xun Kuang als Konfuzianer den politischen Blickwinkel von Konfuzius und räumt dem Namen eine – besonders politisch – leitende Rolle gegenüber der Wirklichkeit ein. Auch die anscheinend rabulistischen Sophisten und die eher praktischen Moisten suchen mit ihrer Sprachanalyse eine konkordante Beziehung zwischen dem Namen und der Wirklichkeit. Dagegen zeichnet sich die Herabsetzung des Namens bei Zhuang Zhou um so deutlicher ab. Was für ein Gedanke steckt aber hinter seiner Äußerung „Der Name ist ein Zusatz zu der Wirklichkeit.“?

---

也。夫言色，則形不當與；言形，則色不宜從。今合以為物，非也。如求白馬於廐中，無有，而有驪色之馬；然不可以應有白馬也。不可以應有白馬，則所求之馬亡矣，亡則白馬竟非馬。」

In: Chen Zhu: *Gongsun Long zi ji jie*. S. 38.

<sup>32</sup> 《公孫龍子》〈名實論〉：「其名正，則唯乎其彼此焉。謂彼而彼不唯乎彼，則彼謂不行；謂此而此不唯乎此，則此謂不行。其以當，不當也；不當而當，亂也。故彼彼當乎彼，則唯乎彼，其謂行彼；此此當乎此，則唯乎此，其謂行此。其以當而當也，以當而當，正也。故彼彼止於彼，此此止於此，可；彼此而彼且此，此彼而此且彼，不可。夫名，實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也。知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。」

In: Chen Zhu: *Gongsun Long zi ji jie*. S. 213-220.

<sup>33</sup> 《荀子》〈正名〉：「故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。...今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。」

In: Wang Xianqian: *Xunzi ji jie*. S. 275-276.

Der Konfucianer Xun Kuang ist davon überzeugt: Wenn der Name festgestellt wird, dann ist die Wirklichkeit dementsprechend zu erkennen. Der Sophist Gongsun Long behauptet, „*die Richtigkeit heißt, deren Wirklichkeit richtigzustellen; deren Wirklichkeit richtigstellen bedeutet, deren Namen richtigzustellen.*“<sup>34</sup> Auch die Moisten sind der Meinung: „*Das, mit dem es benannt wird, ist der Name; das, das benannt wird, ist die Wirklichkeit. Entsprechen der Name und die Wirklichkeit miteinander, ist es die Übereinstimmung.*“<sup>35</sup> Für sie ist die Untersuchung der Name-Wirklichkeit-Beziehung im Grunde genommen die Suche nach der Richtigkeit der Erkenntnis, um zwischen recht und unrecht zu urteilen. Und sie alle sind davon ausgegangen, dass diese Richtigkeit in der Übereinstimmung von dem Namen und der Wirklichkeit bestehen muss. Daher schenken sie dem Namen auch solch eine Beachtung. Neben dem **Namen** als symbolischem Medium, und der **Wirklichkeit** als Objekt hat Zhuang Zhou aber noch ein drittes, oder eher das erste Element im Erkenntnisakt – das **Herz**<sup>36</sup> als Subjekt – aufgeführt:

*Wer tut es nicht, sich nach seinem voreingenommenen Herzen zu richten. Tun es nur diejenigen, die den Wandel der Erscheinungen einsehen und somit sich auf eigene Einsichten verlassen? Auch der Tor tut es. Ohne eine Ansicht im Herzen gebildet zu haben, dennoch zwischen recht und unrecht urteilen zu können, das wäre, als ob man heute nach dem Land Yue abreisen würde, aber schon lange angekommen wäre. Das heißt, das Nichtwirkliche für wirklich zu halten.<sup>37</sup>*

Während seine Zeitgenossen ihr Augenmerk lediglich auf das äußerliche Medium und Objekt richten, und das Wahrnehmende noch nicht im Auge haben, hat Zhuang Zhou die Relevanz des Subjekts im Erkenntnisakt bereits erkannt. Denn der Gesichtspunkt des Subjekts ist erst der aktive, entscheidende Faktor dafür, wie das Objekt wahrgenommen und beurteilt wird. Ohne das voreingenommene Herz – nicht allein als Vorurteil,

<sup>34</sup> 《公孫龍子》〈名實論〉：「其正者，正其所實也。正其所實者，正其名也。」

In: Chen Zhu: *Gongsun Long zi ji jie*. S. 212.

<sup>35</sup> 《墨子》〈經說上〉：「所以謂，名也。所謂，實也。名實耦，合也。」

In: Sun Yirang: *Mozi xian gu*. S. 211.

<sup>36</sup> Auf Chinesisch bedeutet das Herz nicht bloß der Sitz der Gefühle, oft auch des Denkens.

<sup>37</sup> 《莊子》〈齊物論〉：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉！未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 56. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 56. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 41-42.



sondern als eine bestimmter Gesichtspunkt gemeint – kann also kein Urteil gebildet werden. Dass jedes Urteil notwendig von seinem Subjekt abhängt, zeigt Zhuang Zhou durch einen einleuchtenden Vergleich, in dem er aus seiner anti-anthropozentrischen Perspektive Gesichtspunkte verschiedener Lebewesen nebeneinander stellt:

*Wenn der Mensch an einem feuchten Ort schläft, so bekommt er Hüftweh oder Seitenlähmung; geht es aber dem Schlammbeißer ebenso? Wenn er auf einem Baum weilt, so zittert er vor Furcht; geht es aber dem Affen ebenso? Wer von diesen drei Geschöpfen weiß nun, welches der richtige Wohnort ist? Der Mensch nährt sich von Mastvieh; der Hirsch nährt sich von Gras; der Tausendfuß liebt Würmer, und der Eule schmecken Mäuse: Welches dieser vier Geschöpfe weiß nun, was wirklich gut schmeckt? Der Affe nimmt die Äffin als Partnerin, der Hirsch paart sich mit der Hindin, der Schlammbeißer gesellt sich zum Fisch. Die Schönen Mao qiang und Xishi erfreuen der Menschen Augen. Wenn die Fische sie sehen, so tauchen sie in die Tiefe; wenn die Vögel sie sehen, so fliegen sie in die Höhe; wenn die Hirsche sie sehen, so laufen sie davon. Welches dieser vier Geschöpfe weiß nun, was wahre Schönheit unter dem Himmel ist?*<sup>38</sup>

Aus dieser einfachen und unleugbaren Tatsache, dass das menschliche Urteil sich bei anderen Lebewesen – und umgekehrt auch – nicht gelten lässt, ist leicht zu entnehmen, dass alle Gesichtspunkte ihre Geltungsbereiche gegenseitig einschränken müssen, so dass alle Urteile dadurch ausnahmslos relativiert werden. Dies besagt, dass jede Suche nach universalen Kriterien des Urteils scheitern muss. Die Wende zum Subjekt bei Zhuang Zhou ist also begleitet von der Relativierung der Erkenntnis. Eine konträre Position, dass ein Urteil über verschiedene Gesichtspunkte möglich sei, vertreten z.B. die Moisten. Indem sie die Beschaffenheit vom Disput eingehend studieren, suchen sie, die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht zu erhellen, und die Grundsätze der Name-Wirklichkeit-Beziehung aufzuklären:

*Der Disput wird dazu dienen, die Unterscheidung zwischen Recht und*

---

<sup>38</sup> 《莊子》〈齊物論〉：「民濕寢則腰疾偏死，鰵然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？猿獼狙以為雌，麋與鹿交，鰵與魚游。毛嬙西施，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 88. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 93. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 48.

*Unrecht zu erhellen, die Prinzipien von Ordnung oder Unruhe zu untersuchen, zu erklären, wo die Gleichheit und Verschiedenheit liegen, die Grundsätze der Name-Wirklichkeit-Beziehung aufzuklären, Nutzen und Schaden einzusehen, und Zweifel zu beheben.*<sup>39</sup>

*Der Disput ist eine Auseinandersetzung miteinander. Wer in einem Disput siegt, hat Recht.*<sup>40</sup>

*Der Disput: Einer meint, es sei ein Rind; ein anderer meint, es sei kein Rind. Das ist eine Auseinandersetzung miteinander. Die beiden können nicht zugleich Recht behalten. Da die beiden nicht zugleich Recht behalten, muss einer Unrecht haben.*<sup>41</sup>

*Wenn keiner in einem Disput siegt, muss der Disput unrecht sein.*<sup>42</sup>

*Siegt keiner von beiden Seiten, so ist das kein Disput. In einem Disput meint einer, es sei richtig; ein anderer meint, es sei unrichtig. Wer Recht hat, wird siegen.*<sup>43</sup>

Zwei entgegengesetzte Argumente können nicht zugleich Recht behalten, und wer im Recht ist, wird entsprechend als Sieger aus der Auseinandersetzung hervorgehen. So lautet die Überzeugung von Moisten. Dabei bleibt allerdings noch eine Frage, und zwar die wichtigste, offen: Mit was für Kriterien wird es entschieden, wer in einem Disput das Feld behaupten kann; oder besser formuliert, welcher Partei das Recht zugesprochen werden soll? Solche Kriterien fehlen gerade aus der subjektivistischen Sicht von Zhuang Zhou, weil jeder ausschließlich mit seinem voreingenommenen Herzen die Wirklichkeit beurteilt und deshalb nur für sich selbst eine Unterscheidung zwischen

---

<sup>39</sup> 《墨子》〈小取〉：「夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。」

In: Sun Yirang: *Mozi xian gu*. S. 250.

<sup>40</sup> 《墨子》〈經上〉：「辯，爭彼也。辯勝，當也。」

In: Sun Yirang: *Mozi xian gu*. S. 193.

<sup>41</sup> 《墨子》〈經說上〉：「辯，或謂之牛，謂之非牛，是爭彼也。是不俱當。不俱當，必或不當。」

In: Sun Yirang: *Mozi xian gu*. S. 209.

<sup>42</sup> 《墨子》〈經下〉：「謂辯無勝，必不當。」

In: Sun Yirang: *Mozi xian gu*. S. 201.

<sup>43</sup> 《墨子》〈經說下〉：「俱無勝，是不辯也。辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。」

In: Sun Yirang: *Mozi xian gu*. S. 224.

Recht und Unrecht treffen kann. Letzten Endes kann es durch den Disput auch nicht bestimmt werden, wer Recht oder Unrecht hat:

*Angenommen, ich disputiere mit Euch; Ihr besiegt mich, und ich besiege Euch nicht. Habt Ihr nun wirklich Recht und ich wirklich Unrecht? Oder aber ich besiege Euch, und Ihr besiegt mich nicht. Habe ich nun wirklich Recht und Ihr wirklich Unrecht? Hat einer von uns Recht und einer Unrecht, oder haben wir beide Recht oder beide Unrecht? Wenn ich und Ihr uns nicht verständigen können, und weil die Menschen in Vorurteilen befangen sind, wen noch sollen wir entscheiden lassen? Sollen wir einen, der mit Euch übereinstimmt, entscheiden lassen? Da er doch mit Euch übereinstimmt, wie kann er entscheiden? Oder sollen wir einen, der mit mir übereinstimmt, entscheiden lassen? Da er doch mit mir übereinstimmt, wie kann er entscheiden? Sollen wir einen, der von uns beiden abweicht, entscheiden lassen? Da er doch von uns beiden abweicht, wie kann er entscheiden? Oder sollen wir einen, der mit uns beiden übereinstimmt, entscheiden lassen? Da er doch mit uns beiden übereinstimmt, wie kann er entscheiden? So können also ich und Ihr und die anderen uns nicht verständigen. Von Wem können wir uns dann noch erwarten?<sup>44</sup>*

Weil das Urteil jedes Subjekts prinzipiell allein aus eigenem Gesichtspunkt gilt, so kann keinerlei Urteil als unbedingtes Kriterium für das Ermessen anderer Urteile aufgestellt werden. Fehlt das objektive Kriterium, kann aber auch keine Rede von gemeingültigem Recht oder Unrecht sein, dann wird jede Art von Disput seinen Sinn verlieren. Daher klingen die regen Debatten zwischen seinen Zeitgenossen in Zhuang Zhous Ohren nicht viel anders als Resonanz bedeutungsloser Töne.<sup>45</sup> Dennoch, wegen seiner Kritik über

---

<sup>44</sup> 《莊子》〈齊物論〉：「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黷闇，吾誰使正之？使同乎若者正之？既與若同矣，惡能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，惡能正之！使異乎我與若者正之？既異乎我與若矣，惡能正之！使同乎我與若者正之？既同乎我與若矣，惡能正之！然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 95-96. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 107. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 50-51.

<sup>45</sup> 《莊子》〈徐無鬼〉：「莊子曰：『射者非前期而中，謂之善射，天下皆羿也，可乎？』惠子曰：『可。』莊子曰：『天下非有公是也，而各是其所是，天下皆堯也，可乎？』惠子曰：『可。』莊子曰：『然則儒墨楊秉四，與夫子為五，果孰是邪？或者若魯遽者邪？其弟子曰：『我得夫子之道矣，吾能冬爨鼎而夏造冰矣！』魯遽曰：『是直以陽召陽，以陰召陰，非吾所謂道也，吾示子乎吾道。』於是

die Unentschiedenheit des Disputs und schließlich über den Sinn desselben, kann man wohl meinen, dass er selbst auch an der Debatte über die Name-Wirklichkeit-Beziehung indirekt beteiligt wäre, obwohl das Problem in *Zhuangzi* noch nicht thematisiert ist.<sup>46</sup> Trotz allem, wie bisher gezeigt, kann sich die Sinnbreite von dem Begriff „Name“ bei Zhuang Zhou erst in diesem philosophisch-historischen Kontext darbieten. Denn gerade in diesem Zusammenhang kontrastiert seine Äußerung „*Der Name ist ein Zusatz zu der Wirklichkeit.*“ deutlich zu den objektorientierten Auffassungen anderer Denker und spiegelt somit seine subjektivistische, relativistische und skeptizistische Einstellung zur Erkenntnis wider.

Wird ein und dieselbe Wirklichkeit immer wieder von verschiedenen subjektiven, sich gegenseitig relativierenden Standpunkten aus betrachtet, und dementsprechend unterschiedlich beurteilt, ist es wohl kaum noch möglich, ihren Namen richtigzustellen. So, statt auf die Name-Wirklichkeit-Beziehung zu sinnen, richtet Zhuang Zhou seine Reflexion auf ein tief greifenderes und weit reichenderes Thema – die **Sprache**, also auf das Vehikel des Namens. Denn der Name ist im Grunde genommen nichts anders als die sprachliche Bezeichnung einer Wirklichkeit; und diese Wirklichkeit, nämlich der Inhalt eines Sprechakts, kann wiederum nur in jenem sprachlichen Kontext festgesetzt werden. D.h., um die entsprechenden Wirklichkeiten festzusetzen – oder mit der damaligen Formulierung: um die Namen richtigzustellen – wird gemeinhin der Disput eingesetzt, der rein aus Sprechakten entsteht. Das Problem der Name-Wirklichkeit-Beziehung ist so gesehen eigentlich ein Problem der Sprache, auf das Zhuang Zhou bereits einen Blick geworfen hat:

*Das Sprechen ist nicht wie das Wehen. Die Sprechenden haben gesprochen. Was sie gesagt haben, ist doch unbestimmt. Haben sie wirklich etwas gesagt, oder eher nichts? Sie glauben, ihre Worte anders seien als das Piepen des Vogels. Gibt es wirklich Unterschied, oder doch keinen. Wie kann das Dao so verdunkelt werden, dass es Wahrheit und Falschheit gibt? Wie kann die Sprache so umnebelt werden, dass es Recht und Unrecht gibt? Wohin soll denn das Dao gegangen sein, so dass es nicht mehr da ist? Warum denn ist*

---

為之調瑟，廢一於堂，廢一於室，鼓宮宮動，鼓角角動，音律同矣。夫或改調一弦，於五音無當也，鼓之，二十五弦皆動，未始異於聲，而音之君已。且若是者邪？』』

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 657. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band II, S. 838-839. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 254-255.

<sup>46</sup> Diese Debatte könnte auch nach Zhuang Zhou erst ihren Höhepunkt erreicht haben. Denn alle Hauptvertreter in dieser Debatte (siehe Anmerkung 29) haben, außer Hui Shi 惠施, später gelebt als Zhuang Zhou.

*die Sprache vorhanden, kann aber nicht mehr bestimmt werden? Das Dao wird verdunkelt von einseitiger Erkenntnis; die Sprache wird umnebelt durch Phrasenschmuck. Daraus entsteht also der Disput um Recht und Unrecht von Konfuzianern und Moisten. Sie bejahen die Verneinung und verneinen die Bejahung voneinander. Weit besser als das, voneinander die Verneinung zu bejahen und die Bejahung zu verneinen, ist das Sich-Klären.<sup>47</sup>*

Auch bei der Betrachtung der Sprache ist Zhuang Zhou seiner Zeit vorausgegangen. Er hat die Funktion der Sprache nicht einfach als selbstverständlich hingenommen, sondern erblickt in ihr eine Doppelheit – sie ist sowohl ein physikalisches als auch ein kulturelles Phänomen. Als das erste ist die Sprache an sich lediglich die mit der menschlichen Stimme hervorgebrachten Laute, die keinen wesentlichen Unterschied zur Vogelstimme haben; als das zweite erhält sie aber von den Sprechenden Bedeutungen verliehen, woraus eine konventionelle, doch keinesfalls feste Beziehung zwischen ihr und ihren Gegenständen entsteht. Angesichts dessen, dass die Sprache, auch wie die Namen, keinen bestimmten Inhalt hat, liegt das Problem von Recht und Unrecht wohl nicht allein an der Name-Wirklichkeit-Beziehung, sondern eher an der Sprache. Daher auch die Frage: „*Wie kann die Sprache so umnebelt werden, dass es Recht und Unrecht gibt?*“ Durch diese Frage wird nun die Rolle der Sprache im Erkenntnisproblem des Urteils entdeckt. Darauf antwortet Zhuang Zhou selbst: „*Die Sprache wird umnebelt durch Phrasenschmuck.*“ Seiner Ansicht nach lassen gerade die überladenen Worte die Sprache versagen, und lösen den Disput um Recht und Unrecht zwischen verschiedenen Philosophenschulen<sup>48</sup> aus. Er kritisiert also, dass die Disputanten mit schmückenden Worten disputieren, nur um die Antithesen der Kontrahenten zu rechtfertigen. Mit dieser Kritik beabsichtigt Zhuang Zhou aber nicht, etwa wie die anderen Denker, selbst einen Maßstab für die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht abzugeben. Sein Blick zielt eher darauf, sich über diese Unterscheidung zu erheben. Schon aus der Frage – „*Wie kann die Sprache so umnebelt werden, dass es Recht und Unrecht gibt?*“ – ist seine Perspektive zu entnehmen: Wird die Sprache nicht umnebelt, gibt es weder Recht noch Unrecht! Was soll aber darunter verstanden werden, dass es weder Recht noch

---

<sup>47</sup> 《莊子》〈齊物論〉：「夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於鷦音，亦有辯乎？其無辯乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 56. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 63. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 42.

<sup>48</sup> Im Zitat hat Zhuang Zhou lediglich Konfuzianer und Moisten vertretungsweise erwähnt, weil die beiden Schulen damals die einflussreichsten waren.

Unrecht gibt? Eingeleuchtet wird diese Perspektive durch eine Argumentation, die zu den brillantesten in *Zhuangzi* zählt:

*Die Dinge werden entweder von jenem oder von diesem Standpunkt aus angesehen. Von jenem Standpunkt aus wird man etwas nicht sehen, was man von diesem aus verstehen kann. Daher heißt es: Jener geht aus diesem hervor, und dieser wird auch von jenem bedingt. Jener und dieser sind sozusagen auseinander entstehend. Nun wohl! Während jener vorkommt, vergeht dieser, und während jener vergeht, kommt dieser vor; sobald jener bejaht wird, wird dieser verneint, und sobald jener verneint wird, wird dieser bejaht. Gibt es Recht, wird es dann auch Unrecht geben; gibt es Unrecht, wird es dann auch Recht geben. Deshalb orientiert sich der weise Mensch nicht daran und schaut die Dinge nach ihrer natürlichen Daseinsweise an, d.h., sich ins Von-selbst-so-sein schicken. Dieser ist auch ein jener, jener ist auch ein dieser; jener hat sein Recht und Unrecht, dieser hat auch sein Recht und Unrecht. Gibt es nun wirklich Unterschied zwischen jenem und diesem, oder gibt es doch nicht? Wo jener und dieser nicht einander entgegenstehen, heißt der Angelpunkt des Dao. Da der Angelpunkt sich im Mittelpunkt des Umlaufs befindet, kann er die Unendlichen beherrschen. Recht gibt es unendlich, Unrecht gibt es auch unendlich. Darum habe ich gesagt: Weit besser ist das Sich-Klären.<sup>49</sup>*

Um das verwickelte Thema von „Recht und Unrecht“ zu entwirren, fasst Zhuang Zhou hier das Widerspiel zwischen „jenem und diesem“ ins Auge, unter denen etwa der fremde und der eigene Standpunkt zu verstehen sind. Denn jede Betrachtung eines Dinges muss stets von einem bestimmten Standpunkt aus erfolgen, und dem jeweiligen Standpunkt entsprechend wird dann eine Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht getroffen. Sobald ein gewisser Standpunkt von der Person A als eigener eingenommen und als „dieser“ bezeichnet wird, gilt ein fremder Standpunkt von B vergleichsweise als „jener“; und für B ist sein eigener Standpunkt wiederum „dieser“ Standpunkt und der

---

<sup>49</sup> 《莊子》〈齊物論〉：「物無非彼，物無非是，自彼則不見，自是則知之。故曰彼出於是，是亦因彼，彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也，彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 61. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 66. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 42-43.

von A ist ja „jener“. So bedingen sich „dieser“ und „jener“ logischerweise immer gegenseitig und sind jede Zeit austauschbar. Während „dieser“ Standpunkt einen gewissen Aspekt über Recht und Unrecht hat, hat „jener“ Standpunkt auch seinen Aspekt darüber, so dass das Recht für „diesen“ doch das Unrecht für „jenen“ sein kann, oder genau umgekehrt. Dies besagt: Das Recht und Unrecht können so je nach dem Standpunkt ihre Rollen ständig tauschen. Dann ist es wohl zu bedenken, was Recht und Unrecht eigentlich bedeuten. In diesem Sinne, dass es kein absolutes Recht und Unrecht gibt, kann die Perspektive von Zhuang Zhou also verstanden werden. Und dabei ist sein Gedankengang, entfaltet aus dem Subjektivismus zum Relativismus, abermals deutlich herauszulesen. Wird allen Urteilen, somit auch der Erkenntnis, der Boden durch die Relativierung vom Recht und Unrecht entzogen? Mag es so erscheinen. In der Tat ist Zhuang Zhou nicht ein unentschiedener Relativist geblieben. Aufgrund der Relativität zwischen Recht und Unrecht, glaubt er, soll man gerade vermeiden, sich in diesen endlosen Gegensatz zu verfangen. Denn aus unendlich möglichen Standpunkten können sich doch unendliches, verschiedenes Recht und Unrecht ergeben. Und sein Mittel, um sich über diesen Gegensatz zu erheben, nennt er „Sich-Klären“.

Das im zweiten Kapitel „*Ausgleich der Weltanschauungen*“ wiederholt erwähnte Sich-Klären ist wahrscheinlich ein von Zhuang Zhou selbst erschaffener Terminus, der sonst nicht im Gebrauch ist. Aus diesem Grund kann die Bedeutung dieses Terminus lediglich aus seinem Kontext gedeutet werden. Zum Glück findet man an einer anderen Stelle doch einen erläuternden Satz:

*... Also wird die verwirrende Protzerei vom weisen Menschen verachtet. Daher wirkt er nicht von seinem Standpunkt aus, sondern lässt es den mannigfachen Leistungen innewohnen. Das ist das Sich-Klären.*<sup>50</sup>

Die verwirrende Protzerei, die verachtet werden soll, erinnert nun aber an den oben erwähnten Phrasenschmuck, der die Sprache umnebelt. An jener Stelle ist auch der Terminus Sich-Klären erstmals vorgekommen. Und dessen Erläuterung – „*Daher wirkt er nicht von seinem Standpunkt aus, sondern lässt es den mannigfachen Leistungen innewohnen.*“ – war bereits im vorausgegangenen Absatz des Originaltexts zu lesen, wo der Begriff „**Dao**“ behandelt wird:

---

<sup>50</sup> 《莊子》〈齊物論〉：「是故滑疑之耀，聖人之所圖（鄙）也。為是不用而寓諸庸，此之謂以明。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 74. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 75. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 45.

In seiner Anmerkung hat Chen Guying nach der Meinung anderer Forscher vorgeschlagen, das Wort „tu“ durch „bi“ in der Klammer zu ersetzen. Meine Übersetzung ist diesem Vorschlag gefolgt.

*Ein Weg bildet sich dadurch, dass er begangen wird; die Dinge werden so sein, indem sie genannt werden. Was bejaht wird, gibt es seinen Grund; was verneint wird, gibt es auch seinen Grund. Wie es so ist, gibt es seinen Grund; wie es nicht so ist, gibt es auch seinen Grund. Warum ist es so? Aus seinem So-sein ist es so. Warum ist es nicht so? Aus seinem Nicht-so-sein ist es nicht so. Warum wird es bejaht? Seine Bejahung liegt eben in der Bejahung selber. Warum wird es verneint? Seine Verneinung liegt eben in der Verneinung selber. Jedes Ding hat allerdings seinen Grund, so zu sein, und auch seinen Grund, bejaht zu werden. Kein Ding wird nicht vermögen, wie sich selbst so zu sein; und kein Ding wird nicht vermögen, bejaht zu werden. Darum, ob der Halm oder die Säule, ob die Hässlichen oder die Schönen, oder alles Mögliche: In dem Dao sind alle ineinander überzugehen und vereint. Sobald etwas sich zersetzt, wird daraus etwas anders entstehen; sobald etwas entsteht, ist bereits etwas anders zerfallen. Alle Dinge haben im Grunde genommen weder Entstehen noch Zerfallen, und kehren schließlich zurück in die Einheit. Nur der Einsichtige kennt die Einheit aller Dinge, daher wirkt er nicht von seinem Standpunkt aus, sondern lässt es den mannigfachen Leistungen innewohnen. Also schickt man sich ins Von-selbst-so-sein, weiß aber nicht, warum es so ist, und nennt es das Dao.<sup>51</sup>*

Weil das Dao, der zentrale Begriff des Daoismus, ziemlich komplizierte Implikationen umfasst und deshalb keine befriedigende Übersetzung zulässt, werde ich nicht darauf eingehen, sondern nur anhand des Zitats seinen holistischen Charakter hervorheben, das dem gegenwärtigen Thema wesentlich ist. Jedes Ding hat seinen Grund, eben so und nicht anders zu sein. „Vom Standpunkt der Sonderung betrachtet, sind Leber und Galle ebenso unterschiedlich wie das Reich Chu und das Reich Yue; vom Standpunkt der Gemeinsamkeit betrachtet sind alle Dinge eins.“<sup>52</sup> Dieser Betrachtungsweise zufolge

---

<sup>51</sup> 《莊子》〈齊物論〉：「道行之而成，物謂之而然。有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可。惡乎不可？不可於不可。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭憺怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸；因是已，已而不知其然，謂之道。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 68-69. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 69-70. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 44.

<sup>52</sup> 《莊子》〈德充符〉：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 155. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 190. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 73.



gleichen sich all die im zirkulierenden Prozess der Natur entstehenden und vergehenden Dinge, so dass sie alle, in der Ganzheit betrachtet, eins sind. In diesem einheitlichen Ganzen aller Dinge ist das Dao allerorts präsent. Die Allgegenwart des Dao hat Zhuang Zhou in einem Gespräch, das in dem Äußeren Buch aufgezeichnet wird, verdeutlicht:

*Meister Ostweiler fragte Meister Zhuang: „Was man das Dao nennt, worin besteht es?“*

*Meister Zhuang sprach: „Es ist allgegenwärtig.“*

*Meister Ostweiler sprach: „Ihr müsst es näher bestimmen.“*

*Meister Zhuang sprach: „Es ist in der Ameise.“*

*Jener sprach: „Warum ist es so nieder?“*

*Er sprach: „Es ist im Umkraut.“*

*Jener sprach: „Warum ist es noch niedriger?“*

*Er sprach: „Es ist im Ziegel.“*

*Jener sprach: „Warum wird es immer niedriger?“*

*Er sprach: „Es ist im Kot und Harn.“*

*Meister Ostweiler erwidert nicht mehr.*

*Da sagte Meister Zhuang: „Eure Fragen berühren das Wesen nicht. Der Marktaufseher Huo fragte den Fleischer, wie fett die Schweine sind. Je weiter nieder man ihnen auf die Beine tritt, desto besser kann man feststellen, ob sie fett sind. Ihr müsst nur nicht an einem Blickwinkel festhalten. Das Dao wird kein einziges Ding verlassen. Das höchste Dao ist so, auch wie die große Sprache: Die drei Wörter ‚allgemein‘, ‚universal‘ und ‚allumfassend‘ sind verschiedene Namen für dieselbe Wirklichkeit. Ihre Bedeutung ist das gleiche.“<sup>53</sup>*

Da jedes Ding eine Verkörperung vom Dao ist, ist die Welt nicht allein die Summierung aller Einzeldinge, sondern ein durch das Dao in sich zusammenhängendes Ganzes. Dieses Ganze in seiner Ganzheit zu erfassen, nämlich die Erkenntnis des Dao, ist wohl das höchste Ziel der Erkenntnis:

---

<sup>53</sup> 《莊子》〈知北游〉：「東郭子問於莊子曰：『所謂道，惡乎在？』莊子曰：『無所不在。』東郭子曰：『期而後可。』莊子曰：『在螻蟻。』曰：『何其下邪？』曰：『在稊稗。』曰：『何其愈下邪？』曰：『在瓦礫。』曰：『何其愈甚邪？』曰：『在屎溺。』東郭子不應。莊子曰：『夫子之問也，固不及質。正獲之問於監市履豨也，每下愈況。汝唯莫必，無乎逃物。至道若是，大言亦然。周遍咸三者，異名同實，其指一也。』」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 592-593. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band II, S. 749-750. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 230-231.

*Die Erkenntnis der Menschen vom Altertum hat einem höchsten Stand erlangt. Wo liegt der höchste Stand? Manche sehen, dass es am Anfang gar keine Dinge gab. Das ist der höchste, letzte Stand, mehr dazu ist nicht zu denken. Manche vom nächsten Stand sehen, dass es Dinge gab, aber keine Trennung zwischen denen. Noch manche vom übernächsten Stand sehen, dass es zwar Trennung gab, doch noch keine Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht. Die Entfaltung der Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht bedeutet aber der Verfall des Dao. Und der Verfall des Dao ist verursacht durch die persönliche Neigung.*<sup>54</sup>

Der Erkenntnis des Dao gegenüber ist die konventionell erstrebte Erkenntnis zur Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht für Zhuang Zhou keine wahre Erkenntnis. Denn, wenn alles eins ist, muss diese Unterscheidung ein künstlicher Pseudounterschied sein. Im Gegenteil bedeutet die Unterscheidung gerade die Zerstörung der Ganzheit, und jeder dieser Unterscheidung anhaftende Standpunkt verdeckt auch die ganzheitliche Sicht vom Dao. Diese holistische Anschauung macht den Sinn des Sich-Klären klar: „Nur der Einsichtige kennt die Einheit aller Dinge, daher wirkt er nicht von seinem Standpunkt aus, sondern lässt es den mannigfachen Leistungen innewohnen.“ D.h., wer die Einheit aller Dinge einsieht, wird nicht auf eigenem Standpunkt verharren, sondern sein Herz für alle Aspekte offenhalten, und die Dinge von selbst so sein lassen. Das Sich-Klären ist sozusagen das Gegenteil vom voreingenommenen Herzen und kann in der heutigen Sprache als „**frei von jeglichem Standpunkt**“ ausgedeutet werden. Frei von jeglichem Standpunkt ist also die Position, wo „jenes“ und „dieses“ nicht einander entgegenstehen. Diese Position nennt Zhuang Zhou den Angelpunkt des Dao. Da der Angelpunkt sich im Mittelpunkt des Umlaufs vom Widerspiel befindet, kann er den unendlichen Gegensatz von Recht und Unrecht beherrschen. Ergo ist das Sich-Klären das Mittel dafür, sich über diesen endlosen Gegensatz zu erheben. So plädiert Zhuang Zhou zwar für die Relativität, lässt sie letztlich doch in der Ganzheit verfließen.

Das „Dao“, das ursprünglich den Weg, abgeleitet das Prinzip bedeutet, war seit geraumer Zeit ein geläufiger Begriff, erhielt doch erst in dem legendären Buch *Laozi*,

---

<sup>54</sup> 《莊子》〈齊物論〉：「古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣！其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 74. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 74. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 45.

dem Begründungswerk des Daoismus, die metaphysische Bedeutung als Ursprung und Prinzip der Welt:

*Da bildet sich Etwas im Chaos und Ganzen, ehe Himmel und Erde entstehen.  
So unhörbar! So unsichtbar! Allein steht es und kennt keinen Wechsel. Im  
Zyklus läuft es und ohne zu unterbrechen. Es kann als der Ursprung der Welt  
erachtet werden. Ich weiß seinen Namen nicht. Versuchsweise bezeichne ich  
es als „Dao“ und nenne es „groß“.<sup>55</sup>*

Allerdings muss das Dao diese Erhebung mit der Unaussprechlichkeit büßen. Ähnlich formuliert Zhuang Zhou auch: „Also schickt man sich ins Von-selbst-so-sein, weiß aber nicht, warum es so ist, und nennt es das Dao.“ Denn, so etwas darzustellen, übersteigt zweifellos das Vermögen der menschlichen Sprache, obwohl es immer wieder versucht wird, z.B. die Bezeichnung mit dem Wort „Dao“. Deswegen wird in *Laozi* noch betont: „Das Dao ist stets ohne Namen.“<sup>56</sup> Wenn es noch nicht vergessen wird, heißt „frei von Namen“ in *Zhuangzi* wörtlich auf chinesisch eben „ohne Namen“. Die Idee „frei von Namen“ bzw. „ohne Namen“ bei Zhuang Zhou entspringt also der Erkenntnis des Dao, nämlich der Einsicht, dass die Ganzheit sprachlich nicht zu fassen ist. Aus dieser Unaussprechlichkeit des Dao entsteht dann eine spannende Beziehung zwischen dem Dao und der Sprache:

*Laozi: Das Dao, das sagbar ist, ist nicht das ewige Dao; der Name, der  
nennbar ist, ist nicht der ewige Name.<sup>57</sup>*

*Zhuangzi: Das Dao, das sichtbar wird, ist nicht mehr das Dao; die Sprache,  
mit der auseinandergesetzt wird, findet den Sinn nicht.<sup>58</sup>*

In dem Augenblick, wo das Dao sagbar oder sichtbar wird, ist seine Ganzheit bereits

---

<sup>55</sup> 《老子》〈道經□廿五章〉：「有物混成，先天地生。寂寥！獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，強字之曰道，強為之名曰大。」

In: Zhu Qianzhi: *Laozi jiao shi*. S. 64-65. / Richard Wilhelm: *Laotse*. S. 90.

<sup>56</sup> 《老子》〈道經□卅二章〉：「道常无名。」

In: Zhu Qianzhi: *Laozi jiao shi*. S. 83. / Richard Wilhelm: *Laotse*. S. 97.

<sup>57</sup> 《老子》〈道經□一章〉：「道，可道；非常道。名，可名；非常名。」

In: Zhu Qianzhi: *Laozi jiao shi*. S. 2. / Richard Wilhelm: *Laotse*. S. 65.

<sup>58</sup> 《莊子》〈齊物論〉：「道昭而不道，言辯而不及。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 82. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 83. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 47.

unvollkommen geworden. Dementsprechend muss der Name oder die Sprache, um das Dao zu bezeichnen oder zu beschreiben, ein ewiger Name sein, der dem Dao gewachsen ist, oder eine Sprache, die den Sinn des Dao zu finden vermag. So ein Name oder so eine Sprache, ebenso wie das Dao, verliert seine oder ihre Reichhaltigkeit, sobald er oder sie fixiert ist. Wie die zwei beinahe parallelen Zitate zeigen, sind sowohl das Dao, als auch die **Dao-Sprache-Beziehung** in *Zhuangzi* Rezeptionen von der wegweisenden Perspektive in *Laozi*. Freilich hat Zhuang Zhou, weil er das Problem des Namens wie gesagt ins Problem der Sprache umgesetzt hat, dem Dao die Sprache beigeordnet, während in *Laozi* vom Namen<sup>59</sup> die Rede ist. Denn die Sprache gilt als das Vehikel des Namens und dient für die beiden Daoisten zur Explikation des Dao, das wiederum die gesamte Wirklichkeit umfasst. So gesehen ist ihre Dao-Sprache-Beziehung de facto eine vertiefende Transformation der Name-Wirklichkeit-Beziehung. Zudem erfährt die Dao-Sprache-Beziehung bei Zhuang Zhou noch eine qualitative Entwicklung, dank seiner Reflexion über die Sprache:

*Nun möchte ich hier meine Worte äußern. Ich weiß nicht, ob sie mit den eben kritisierten von derselben Art sind oder nicht. Ob von derselben Art oder nicht von derselben Art, sind beide je eine Art nebeneinander, so sind meine Worte mit den Worten der anderen nicht verschieden. Wie dem auch sei, ich möchte versuchen, sie auszusprechen: ... Himmel und Erde entstehen mit mir zugleich, und alle Dinge sind mit mir eins. Wenn sie nun eins sind, wie kann man noch Worte zufügen? Wenn man sie aber bereits als Eins bezeichnet hat, wie kann man sagen, dass es kein Wort gibt? Das Eine und die Sprache sind zwei; zwei und Eins sind drei. Von da kann man noch fortfahren, so dass auch der geschickteste Rechner nicht folgen kann, wie viel weniger die gewöhnlichen Menschen! So kann man schon vom Nichts aus das Sein erreichen bis zu drei, geschweige denn, wenn man vom Sein aus das Sein erreichen will! Fahrt nicht mehr fort, und schickt Euch ins Von-selbst-so-sein!*<sup>60</sup>

<sup>59</sup> In dem *Laozi*-Zitat – „Das Dao, das sagbar ist, ist nicht das ewige Dao; der Name, der nennbar ist, ist nicht der ewige Name.“ – kann man unter dem Wort „ming“ 名 sowieso neben „Namen“ auch „Schrift“ bzw. „Sprache“ verstehen.

<sup>60</sup> 《莊子》〈齊物論〉：「今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異矣。雖然，請嘗言之：...天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎！故自無適有以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已！」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 79. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 79. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 46.

Einerseits ist Zhuang Zhou sich dessen bewusst, dass er wie andere Disputanten die Sprache fixieren wird, sobald er sich äußert; andererseits ist es ihm auch klar, dass die Sprache trotzdem der Weg zur Offenbarung des Dao ist. Die Konsequenz aus diesem Dilemma heißt: Indem man sagt, dass alles eins ist, werden aber drei – die Einheit aller Dinge, die Sprache und die Bezeichnung „Eins“ – erzeugt; hierzu kommen noch die weiteren endlosen Aus- und Widerlegungen, die die Eins eher verhüllen als enthüllen. Aus diesem Grund hat Zhuang Zhou Wert auf das Nichtsprechen gelegt: *„Das große Dao lässt sich nicht bezeichnen, der große Disput spricht nicht.“*<sup>61</sup> Zwar sind diese Sätze beide auf Laozi – *„Das Dao ist stets ohne Namen.“* *„Der große Disput scheint wie wortkarg zu sein.“*<sup>62</sup> – zurückzuführen, dennoch ist zu bemerken, dass sie erst in *Zhuangzi* nebeneinandergestellt sind. Diese auffallende Nebenordnung von Dao und Sprache bei Zhuang Zhou weist unmissverständlich auf die Relevanz der Sprache für das Dao hin.<sup>63</sup> Von Bedeutung ist außerdem seine Umstellung in den vorhergehenden Sätzen – *„Wer vermag zu erkennen den nichtsprechenden Disput, das nichtausgesagte Dao.“*<sup>64</sup> – wobei das Nichtsprechen vom Verb ins Adjektiv für Disput verwandelt wird. In Wirklichkeit hat Zhuang Zhou sich längst als einer der besten Disputanten seiner Zeit erwiesen, auch seine Schrift *Zhuangzi* zählt unbestritten zur schönsten Literatur in der chinesischen Geschichte. Zur Überraschung gilt der Fürsprecher des Nichtsprechens selbst aber als ein großartiger Sprachkünstler! Über was für eine nichtsprechende Sprachkunst verfügt er eigentlich, um das Dao zu offenbaren?

Das 27. Kapitel „*Gleichnisreden*“ enthält eine sehr zutreffende Analyse des Sprachstils von *Zhuangzi*,<sup>65</sup> der in drei Redefiguren gegliedert wird:

*Mit neun Zehntel „Gleichnisreden“; zu sieben Zehntel „Zitierte Reden“; die „Reden ohne Standpunkt“ kommen immer wieder vor und harmonisieren die Dinge durch deren natürlichen Differenzen.*

*Mit neun Zehntel Gleichnisreden, die vermittels äußerer Bilder eigene*

<sup>61</sup> 《莊子》〈齊物論〉：「大道不稱，大辯不言。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 82. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 83. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 47.

<sup>62</sup> 《老子》〈德經□四十五章〉：「大辯若訥。」

In: Zhu Qianzhi: *Laozi jiao shi*. S. 118. / Richard Wilhelm: *Laotse*. S. 113.

<sup>63</sup> In *Zhuangzi* sind mehrere Beispiele von dieser Nebenordnung von Dao und Sprache zu finden, unter denen auch einige in diesem Text angeführt werden.

<sup>64</sup> 《莊子》〈齊物論〉：「孰知不言之辯，不道之道？」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 82. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 83. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 47.

<sup>65</sup> Diese Analyse bezieht sich wahrscheinlich nur auf das Innere Buch, also auf die Schriften von Zhuang Zhou selbst.

*Gedanken vortragen. Z.B. ein Vater wird nicht selbst als Ehevermittler für seinen Sohn auftreten. Denn, wenn ein Vater seinen Sohn lobt, ist dies nicht so gut, wie wenn ein anderer es tut. Daher ist es nicht meine Schuld, dass ich zu diesem Mittel greifen muss, sondern die Schuld der anderen. Wenn man mit mir einer Meinung ist, dann werde ich die gutheißen; wenn nicht, dann werde ich ihm widersprechen. Wer der gleichen Ansicht wie ich ist, gebe ich ihm Recht; wer anderer Ansicht als ich ist, gebe ich ihm Unrecht.*

*Zu sieben Zehntel Zitierte Reden, um die Auseinandersetzung zu beenden, weil sie von Nestoren sind. Wer den Jahren nach vorangeht, aber keine Lebensweisheit, nur vorgeschrittenes Alter hat, ist noch lange kein voraushabender Nestor. Ein Mensch, der nichts hat, worin er anderen voraus ist, vermag nicht, die Menschen zu führen. Wer die Menschen zu führen nicht vermag, ist sozusagen einfach ein veralteter Mensch.*

*Die Reden ohne Standpunkt kommen immer wieder vor, harmonisieren die Dinge durch deren natürlichen Differenzen, und entfalten sich zwanglos, zwecklos und grenzenlos. Damit kann man das Leben gemächlich verbringen. Spricht man nicht, so sind alle Dinge von selbst in Einklang. Der Einklang steht mit den Worten nicht in Einklang; die Worte bringen sich mit dem Einklang nicht in Einklang. Darum habe ich gesagt: „Ohne Worte!“ Wer das Sprechen ohne Worte vermag, kann lebenslang sprechen, als ob er nie gesprochen hätte; auch wenn er lebenslang nicht spricht, dürfte er doch gesprochen haben. Was bejaht wird, gibt es seinen Grund; was verneint wird, gibt es auch seinen Grund. Wie es so ist, gibt es seinen Grund; wie es nicht so ist, gibt es auch seinen Grund. Warum ist es so? Aus seinem So-sein ist es so. Warum ist es nicht so? Aus seinem Nicht-so-sein ist es nicht so. Warum wird es bejaht? Seine Bejahung liegt eben in der Bejahung selber. Warum wird es verneint? Seine Verneinung liegt eben in der Verneinung selber. Jedes Ding hat allerdings seinen Grund, so zu sein, und auch seinen Grund, bejaht zu werden. Kein Ding wird nicht vermögen, wie sich selbst so zu sein; und kein Ding wird nicht vermögen, bejaht zu werden. Wenn es nicht die Reden ohne Standpunkt sind, die immer wieder vorkommen und die Dinge durch deren natürlichen Differenzen harmonisieren, wie kann der Sinn der gesprochenen Worte fortdauern! Alle Dinge sind wie ein Samen und lösen einander ab in verschiedenen Gestalten. Anfang und Ende dieses Umlaufs schließen sich zusammen wie im Kreis, so dass sein Anlauf nicht mehr zu erfahren ist. Das heißt der natürliche Ausgleich. Der natürliche Ausgleich ist eben die*

Die Gleichnisreden müssen den Lesern bereits auf den ersten Blick aufgefallen haben, da das Innere Buch von *Zhuangzi* fast nur aus Gleichnissen besteht. Allein dieses Merkmal lässt *Zhuangzi* schon sehr einzigartig erscheinen unter den philosophischen Werken. Auch die so genannten Zitierten Reden sind in Wahrheit keine echten Zitate aus den historischen Fakten und können zum Gleichnis gezählt werden. Damit wird auch geklärt, warum die Gleichnisreden und die Zitierten Reden je neun und sieben Zehntel ausmachen. Es war damals keine Seltenheit, dass die Staatsmänner und Gelehrten ihre Thesen durch Gleichnis veranschaulichen. Dass man unter den Namen altertümlicher, möglicherweise fiktiver Weisen eigene Ausführungen vorträgt, um ihnen Autorität zu verschaffen, war in jener Zeit sogar sehr beliebt. Dennoch hat der Gedankenflug, den Zhuang Zhou dadurch entfaltet hat, keine Parallele in der Geschichte. Unvergleichliches aber leistet er mit den Reden ohne Standpunkt, die in seinem Werk immer wieder vorkommen und als seine Hauptmanier gelten können. Was eine Rede ohne Standpunkt bedeutet oder wie sie überhaupt möglich ist, bedarf allerdings einer Erklärung. Das nächste Zitat wird nun diesen drei Redefiguren ein sprechendes Beispiel geben:

*Der Meister Starrende-Elster fragte den Meister Langer-Baum und sprach: „Ich habe den Konfuzius sagen hören, so etwas wie: ‚Der weise Mensch lässt sich nicht in die Versessenheit geraten; er wendet sich nicht dem Nutzen zu und nicht von Schaden ab; es freut ihn nicht zu streben, und er hängt nicht am Hergebrachten. Ohne zu reden, scheint er geredet zu haben; er redet, als ob er nicht geredet hätte. Er wandert jenseits des Profanen.‘ seien widersinnige Worte; ich aber halte sie für Befolgung des wundersamen Dao. Was haltet Ihr, mein Herr, davon?“*

---

<sup>66</sup> 《莊子》〈寓言〉：「寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。寓言十九，藉外論之。親父不為其子媒。親父譽之，不若非其父者也；非吾罪也，人之罪也。與己同則應，不與己同則反；同於己為是之，異於己為非之。重言十七，所以己言也，是為耆艾。年先矣，而無經緯本末以期年耆者，是非先也。人而無以先人，無人道也；人而無人道，是之謂陳人。卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也。故曰：「無言。」言無言，終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言。有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然；惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可；惡乎不可？不可於不可。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。非卮言日出，和以天倪，孰得其久！萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者，天倪也。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 746. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band II, S. 947-950. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 285-286.

*Der Meister Langer-Baum sprach: „Das sind Worte, deren Hören selbst den Gelben Kaiser verwirren könnte, wie sollte Konfuzius imstande sein, sie zu erkennen? Außerdem seid Ihr zu voreilig in Eueren Erwartungen. Ihr seht das Ei und wollt schon den Hahn krähen hören. Ihr seht die Armbrust und begehrt schon gebratene Vögel. Nun werde ich versuchen, Euch mal davon unsinnigerweise zu reden, und bitte hört es auch als unsinnig an! Der weise Mensch steht zur Seite von Sonne und Mond und trägt das Weltall in sich. Er betrachtet alle Dinge als eins, lässt allerlei verwirrende Kontroversen beiseite und behandelt alle ohne Unterschied. Die Menschen der Masse mühen sich ab. Der weise Mensch aber ist einfältig und schlicht; er erfasst den Wandel in der Zeit als eine reine Einheit. Alle Dinge sind so und beinhalten einander in der Einheit. Wie kann ich wissen, dass die Liebe zum Leben nicht Betörung ist? Wie kann ich wissen, dass der, der den Tod verabscheut, nicht einem gleicht, der sich in der Kindheit verirrt hatte und nicht weiß, dass er heimkehren soll? Die Dame von Li war die Tochter des Grenzwarts von Ai. Als der Fürst von Jin sie eben erst genommen hatte, da weinte sie so bitterlich, dass die Tränen ihr Gewand feuchteten. Als sie aber dann zum Palast des Fürsten kam und mit dem Fürsten das Bett und den Tisch teilte, da bereute sie ihre Tränen. Wie kann ich wissen, ob die Toten nicht ihr früheres Streben nach Leben bereuen? Im Traum mag einer Alkohol trinken, und tagsüber weint er; im Traum mag einer weinen, und tagsüber geht er jagen. Während des Traumes weiß er nicht, dass es ein Traum ist. Im Traum sucht er noch einen Traum zu deuten. Erwacht er, dann erst bemerkt er, dass es ein Traum war. So wird es wohl ein großes Erwachen geben, und danach erkennt man erst, dass alles ein großer Traum ist. Aber die Toren halten sich für wachend und maßen sich an, es zu wissen. Was heißt edel? Was heißt niedrig? Das ist ja ein beschränkter Horizont. Konfuzius und Ihr seid beide im Traum. Dass ich meine, Ihr seid im Traum, ist an sich auch ein Traum. Solche Worte nennt man Widersinn. Wenn man nach zehntausend Geschlechtern einmal einem großen Weisen begegnet, der es auflösen vermag, so ist es, als wäre man ihm zwischen Morgen und Abend begegnet.“<sup>67</sup>*

---

<sup>67</sup> 《莊子》〈齊物論〉：「瞿鵠子問乎長梧子曰：『吾聞諸夫子：『聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道；無謂有謂，有謂無謂，而遊乎塵垢之外。』夫子以為孟浪之言，而我以為妙道之行也。吾子以為奚若？』長梧子曰：『是黃帝之所聽熒也，而丘也何足以知之！且女亦大早計，見卵而求時夜，見彈而求鴉炙。予嘗為女妄言之，女以妄聽之奚？旁日月，挾宇宙，為其吻合，置其滑澹，以隸相尊。眾人役役，聖人愚菴，參萬歲而一成純。萬物盡然，而以是相蘊。予惡乎知說生



Dieser Dialog zwischen zwei fiktiven Figuren ist ein erfundenes Gleichnis. Darin wird es angeblich nach Konfuzius, dem einflussreichsten Denker zu jener Zeit und zugleich dem Hauptkontrahenten des Daoismus, zitiert, wobei er als unwissend von der Ganzheit dargestellt und somit herabgesetzt wird. Als der Meister Starrende-Elster die von Konfuzius zitierten Worte aus der daoistischen Anschauung zustimmen wollte, wird er aber wegen seiner Voreiligkeit zur Vorsicht ermahnt. Dann entfaltet der Meister Langer-Baum die Ganzheitslehre in einer noch höheren Dimension, was allerdings als unsinnig gehört werden soll. Dieser bewusste Umgang mit eigenem Standpunkt ist dennoch nur eine äußere Form der Reden ohne Standpunkt. Die Essenz dieser Redefigur präsentiert sich eher im Vergleich mit dem Traum. Da alle Gegensätze in der Ganzheit verfließen, sollen sie auch ohne Unterschied behandelt werden. So könnte z.B. der Gegensatz zwischen Leben und Tod, der drastischste Gegensatz für den Menschen, ein Klischee aus der Unwissenheit sein. Sowohl dem Konfuzius, der sein Zitat verneint, als auch dem Meister Starrende-Elster, der es bejaht, haftet ein bestimmter Standpunkt an. Die beiden sind je in der eigenen Unwissenheit befangen. Gleicht die Unwissenheit einem Traum, in dem man sich trotzdem für wach hält, so kann einer zwar den Traum von anderen konstatieren, vermag aber nicht, sich seines eigenen Traums bewusst zu werden. Daher ist der Meister Langer-Baum selbst auch im Traum. *„Solche Worte nennt man Widersinn“*, weil sie Selbstnegation in sich enthält. Da die gesprochenen Worte durch die Selbstnegation aufgehoben sind, wird in der Tat doch „ohne Worte“ gesagt. Darum heißt es: *„Wer das Sprechen ohne Worte vermag, kann lebenslang sprechen, als ob er nie gesprochen hätte; auch wenn er lebenslang nicht spricht, dürfte er doch gesprochen haben.“* Auch in *Laozi* fehlt kein Beispiel der Selbstnegation, wie z.B. der typische Satz *„Das Dao ist stets ohne Namen“*, in dem das Dao einerseits schon als Dao genannt, andererseits aber für ohne Namen erklärt wird. So wird in *Laozi* auch gesagt: *„Wahre Worte sind wie umgekehrt.“*<sup>68</sup> Anders als die gewöhnliche Art, die Meinungen

---

之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪！麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也。而愚者自以為覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也與女，皆夢也；予謂女夢，亦夢也。是其言也，其名為弔詭。萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也。』』

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 92-93. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 97-105. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 49-50.

<sup>68</sup> 《老子》〈道經□七十八章〉：「正言若反。」

In: Zhu Qianzhi: *Laozi jiao shi*. S. 195. / Richard Wilhelm: *Laotse*. S. 147.

mit affirmativen Sätzen zu äußern, sind die beiden Daoisten der wahrhafte Meister in der Negationsformulierung. Denn *Laozi* und *Zhuangzi* sind voller verneinender Wörter wie „bu“ (nicht), „fei“ (nicht zutreffend) und „wu“ (nicht vorhanden sein). Auf den ersten Blick wird in einem negativen Satz – z.B.: Es ist nicht rot. – zwar eine bestimmte Aussage negiert, nach gewisser Nachsinnung haben sich doch unendliche weitere Möglichkeiten – so könnte es vielleicht gelb, grün, blau, oder jede andere Farbe außer rot sein – durch diese Negation eröffnet. Mithilfe der Negationsformulierung ist es also möglich, ohne Standpunkt zu reden. In dem letzten Kapitel „*Unter dem Himmel*“, das wahrscheinlich die erste philosophische Rezension Chinas ist, werden diese drei Redefiguren nochmals kurz zusammengefasst:

*Es dünkt (Zhuang Zhou), die Welt befindet sich in Konfusion, und man kann keine seriöse Rede äußern. So gebraucht er die Reden ohne Standpunkt zur freien Entfaltung, die Zitierten Reden zur Rechtfertigung, und die Gleichnisreden zur Generalisierung.*<sup>69</sup>

Mit einem Wort gefasst: Die Reden ohne Standpunkt sind Negation der Worte durch Worte; so können sie sich frei entfalten, ohne sich festzusetzen. Obwohl die Zitierten Reden zur Rechtfertigung dienen, sind sie immerhin die Worte der Anderen. Und die Gleichnisreden sind bloß ersonnene Worte, dennoch können sie durch die literarische Assoziation den Horizont erweitern. Mit diesen drei Redefiguren hat Zhuang Zhou eine nichtsprechende Sprache demonstriert, mit der er frei von jeglichem Standpunkt sprechen kann.

Das Nichtsprechen von Zhuang Zhou bedeutet also nicht wie es wörtlich klingt, gar nichts zu sprechen, sondern ohne festgehakte Worte zu sprechen. Damit weist der Begriff „bu yan“ (Nichtsprechen) bzw. „wu yan“ (ohne Worte) eine Verbindung zum Begriff „wu ming“ (ohne Namen) auf. Sie alle besagen nämlich nicht das Fehlen von Worten oder vom Namen, sondern eine freie Einstellung gegenüber allerlei kleinen, einseitigen Erkenntnissen, die aus dem voreingenommenen Herzen entstanden sind. Demzufolge trifft die Übersetzung „frei von Namen“ im Sinne von Zhuang Zhou auch viel besser zu als „ohne Namen“. Nun, um die bisherige Betrachtung der These „frei von Namen“, die vor allem auf der Erkenntnisebene bedeutsam ist, zu unterstützen, soll das eigene Beispiel von Zhuang Zhou, der Meister Song Rong, aufgegriffen werden: „Selbst wenn die ganze Welt ihn lobte, wurde er nicht deswegen selbstgefällig; selbst

---

<sup>69</sup> 《莊子》〈天下〉：「以天下為沈濁，不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。」  
In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 903. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band II, S. 1098.

wenn die ganze Welt ihn kritisierte, ließ er sich nicht dadurch deprimieren. Er war ganz sicher über den Unterschied des Inneren und Äußeren und vermochte die Grenzen von Ehre und Schande zu erkennen.“ Nicht mehr und nicht minder handelt es sich dabei gerade um das Erkenntnisproblem des Urteils zwischen recht und unrecht. Das zeigt sich auch, nachdem die These „frei von Namen“ im Kontext der Name-Wirklichkeit-Beziehung untersucht wurde. Wie seine Fragen – „Wie kann das Dao so verdunkelt werden, dass es Wahrheit und Falschheit gibt? Wie kann die Sprache so umnebelt werden, dass es Recht und Unrecht gibt?“ – angedeutet haben, behandelt Zhuang Zhou dieses Problem in der Dao-Sprache-Beziehung, der Darstellungsmöglichkeit des Dao, das alle Wirklichkeiten umfasst. „Das Dao hat ursprünglich keine Trennung in sich, die Sprache hat ursprünglich keine festgelegte Bedeutungen, um das Recht gibt es erst Unterscheidungen.“<sup>70</sup> So führt er die Meinungsverschiedenheit auf den jeweiligen Standpunkt zurück, weil aus bestimmtem Standpunkt nur bestimmte Wirklichkeit des Ganzen geblickt und bezeichnet werden kann. Mit seiner nichtsprechenden Sprache gegen die Fixierung der Sprache möchte Zhuang Zhou die Befreiung aus bestimmten Wirklichkeitsvorstellungen ermöglichen und den Weg zur Ganzheit bereiten. Der weise Mensch ist also **frei von Namen**, nämlich **frei von jeglichem Standpunkt**.

---

<sup>70</sup> 《莊子》〈齊物論〉：「夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 82. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 83. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 47.

## § 2-3 Frei von Leistung – über das Handeln

Über dem weisen Menschen, der frei von Namen ist, steht dann, je nach ihrer erlangten Unabhängigkeit, der überirdische Mensch, der frei von Leistung ist. Dass Zhuang Zhou sich hier des Wortes „gong“ (Leistung) neben „ming“ (Name) bedient, ist wohl kein Zufall. Denn die daraus gebildete Zusammensetzung „gongming“ (Leistung samt Ruhm) war gerade in der folgenden Zeit entstanden, und wurde ganz rasch von vielen in den Mund genommen. Beispielsweise ist sie in den späteren Schriften wie *Zhanguoce*<sup>71</sup>, *Xunzi* und *Hanfeizi*<sup>72</sup> bereits massenhaft vorgekommen. In *Zhuangzi* ist diese Zusammensetzung zwar nur in dem Äußeren und Vermischten Buch, und nicht im Inneren Buch zu finden, was darauf hinweisen kann, dass Zhuang Zhou selbst diesen Wortgebrauch noch nicht kannte. Dennoch waren „gong“ und „ming“ schon längst vor seiner Zeit als Begriffspaar verwendet, so z.B. in *Laozi* und in dem Geschichtswerk *Zuozhuan*:

*Laozi*: „Ist die Leistung erfolgt, und der Ruhm eingebracht, dann sich zurückziehen: das ist der Weg des Himmels.“<sup>73</sup>

*Zuozhuan*: „Den Ruhm ohne Leistung davonzutragen, getraue ich mich aber nicht.“<sup>74</sup>

Dem Sinngehalt gemäß – einerseits begründet die Leistung den Ruhm; andererseits bezeichnet der Ruhm die Leistung – lässt sich die Beziehung zwischen dem Ruhm und der Leistung im Grunde auch als Name-Wirklichkeit-Beziehung ansehen. Das heißt: Als der erste Stand ist der weise Mensch frei vom zusätzlichen Namen; und als der nächste Stand ist der überirdische Mensch sogar von der wirklichen Leistung, der den Namen

---

<sup>71</sup> Das Buch *Zhanguoce* 《戰國策》 geht auf die Zusammenstellung verschiedener Quellen von Liu Xiang 劉向 (77 – 6 v. Chr.) zurück. Dessen Inhalt überspannt einen Zeitraum vom 5. bis zum 3. Jh. v. Chr. Das besagt, es ist nicht auszuschließen, dass ein Teil davon früher als *Zhuangzi* entstanden sein könnte. Doch ist *Zhanguoce* kein Geschichtswerk im engeren Sinne, sondern eine Sammlung von strategischen Reden verschiedener politischer Berater, die sich der Geschichte zum Überreden bedienen. D.h., die darin aufgezeichneten Geschichten sind im nachhinein erzählt, und zwar mit persönlicher Ausschmückung. Daher kann man wohl annehmen, dass die Zusammensetzung „gongming“ in *Zhanguoce* später entstand, als das Innere Buch von *Zhuangzi*, in dem diese Zusammensetzung noch nie vorkommt – was man laut des linguistischen Prinzips auch annehmen muss.

<sup>72</sup> 《韓非子》

<sup>73</sup> 《老子》〈道經□九章〉:「功成、名遂、身退,天之道。」

In: Zhu Qianzhi: *Laozi jiao shi*. S. 23. / Richard Wilhelm: *Laotse*. S. 73.

<sup>74</sup> 《左傳》〈成公二年〉:「無功而受名,臣不敢。」

In: Yang Bojun: *Chunqiu Zuozhuan zhu*. Band II, S. 807.

machenden Tat, unabhängig. Weil das Wort „gong“ Leistung bzw. Verdienst bedeutet, so heißt die Unabhängigkeit des überirdischen Menschen „wu gong“ eben wörtlich „ohne Leistung“, was allerdings unverständlich wirkt. Um diesen Begriff näher zu bestimmen, müssen die in § 2-1 zitierten Beispiele abermals in Betracht gezogen werden:

*Meister Song Rong machte sich aber über diese Leute lustig. Selbst wenn die ganze Welt ihn lobte, wurde er nicht deswegen selbstgefällig; selbst wenn die ganze Welt ihn kritisierte, ließ er sich nicht dadurch deprimieren. Er war ganz sicher über den Unterschied des Inneren und Äußeren und vermochte die Grenzen von Ehre und Schande zu erkennen. Aber das war auch schon alles. Wohl war er der Welt gegenüber unabhängig, aber er hat noch was nicht erreicht.*

*Da war ferner der Meister Lie, der sich vom Wind treiben lassen konnte. Schön grazil! Nach fünfzehn Tagen erst kehrte er zurück. Er war dem Streben nach dem Wohl gegenüber vollständig unabhängig; aber obwohl er nicht auf seine Beine angewiesen war, war er doch noch ein abhängiges Wesen.*

*... der überirdische Mensch ist frei von Leistung; der weise Mensch ist frei von Namen.<sup>75</sup>*

Der Meister Song Rong, als Beispiel vom weisen Menschen, hat eingesehen, dass der Ruf lediglich den äußeren Namen, und die Leistung erst die inneren Wirklichkeit ausmacht. Daher macht er sich frei von dem Namen. Der Meister Lie, das Beispiel des überirdischen Menschen, hat aber eine weitere Unabhängigkeit „wu gong“ erreicht, die der Erstere noch nicht erreichen kann. Logischerweise muss es, wovon der Meister Song Rong noch abhängig und der Meister Lie bereits unabhängig ist, den Inhalt des Begriffs „gong“ bilden. Dem Zitat entsprechend ist der Meister Lie vom Streben nach dem Wohl unabhängig, ergo ist das **Streben nach dem Wohl** der erste Anhaltspunkt für diese Begriffsbestimmung. Aber in der Abhängigkeit des Meisters Song Rong kann man noch einen weiteren Anhaltspunkt finden. Unter dem Namen Song Xing ist eine Skizze seiner Lehre in dem Rezensionskapitel „Unter dem Himmel“ aufgezeichnet.<sup>76</sup> Anhand

---

<sup>75</sup> Siehe Anmerkung 22.

<sup>76</sup> 《莊子》〈天下〉：「不累於俗，不飾於物，不苛於人，不伎於眾，願天下之安寧以活民命，人我之養畢足而止，以此白心，古之道術有在於是者。宋鈞、尹文聞其風而悅之。作為華山之冠以自表，接萬物以別宥為始；語心之容，命之曰心之行，以駟合驪，以調海內，請欲置之以為主。見侮不辱，救民之鬪，禁攻寢兵，救世之戰。以此周行天下，上說下教，雖天下不取，強聒而不舍者也，故曰上下見厭而強見也。雖然，其為人太多，其自為太少；曰：『請欲固置五升之飯足矣。』先生恐不得飽，弟子雖飢，不忘天下。日夜不休，曰：『我必得活哉！』圖傲乎救世之士哉！曰：『君子不為

dieser Skizze lässt sich sein Lebensstil mit einem Wort fassen: Ob seine Tat anerkannt wird oder nicht, nimmt er sich nicht zu Herzen; wonach er strebt, ist vielmehr die Erlösung des Volks. Eben von diesem Streben soll der Meister Lie aber frei sein. Denn „er war dem Streben nach dem Wohl gegenüber vollständig unabhängig“. D.h., das Streben nach dem Wohl bedeutet nicht, nach dem persönlichen Glück zu jagen, sondern, **dem Volk das Wohl zu leisten**. Diese Auslegung des Begriffs „gong“ findet außerdem auch eine Stützung in *Mozi*, worin „gong“ als „was dem Volk nützt“<sup>77</sup> definiert wird. Demgemäß heißt „wu gong“ tatsächlich „ohne Leistung“ – **ohne dem Volk das Wohl zu leisten!** Und dadurch soll der überirdische Mensch seine Unanhängigkeit erreicht haben! Auch wenn diese Auslegung absurd klingt, erhält sie doch Bestätigung in *Zhuangzi*, wo vom überirdischen Menschen die Rede ist:

*Jianwu fragte Lianshu und sprach: „Ich hörte Worte von Jieyu. Sie waren groß, aber unpraktisch; sie gingen immer weiter und kannten kein Zurück. Ich war erstaunt über seine Worte. Sie waren wie die Milchstraße gar ohne Ende, so maßlos übertrieben und weit entfernt von menschlichen Verhältnissen.“*

*Lianshu sprach: „Wie lauteten denn seine Worte?“*

*„Er sagte: ‚Fern auf dem Guye-Berg wohne der überirdische Mensch. Seine Haut sei wie Eis und Schnee, und er sei so zart wie die Jungfrau; er lebe nicht von Getreide, sondern schlürfe den Wind und trinke den Tau; er fahre auf Wolken, reite auf fliegendem Drachen, und wandere weit hinaus jenseits der Welt. Konzentriere sich sein Geist, so ließen sich die Dinge vor Seuche bewahren, und lasse sich das Getreide zur Reife kommen.‘ – Ich halte das für Prahlerei und glaube es nicht.“*

*Lianshu sprach: „Nun wohl! Einem Blinden kann man nicht den Anblick eines Kunstwerks verschaffen. Einem Tauben kann man nicht die Klänge von Musik vernehmbar machen. Gibt es denn nur am Leib Blindheit und Taubheit? An Wissen gibt es sie auch. – Dieses Wort hat gerade Euch gemeint. Der überirdische Mensch, seine Güte wird alle Dinge in Eins vereinen. Und die irdische Welt strebt immer nach Verwirrungen. Wie könnte er sich damit abmühen, die Ordnung des Reichs zu seiner Aufgabe zu machen! Der überirdische Mensch, nichts kann ihm etwas anhaben. Eine große Sintflut, die*

---

苛察，不以身假物。』以為無益於天下者，明之不如己也。以禁攻寢兵為外，以情欲寡淺為內，其小大精粗，其行適至是而止。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 888. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band II, S. 1082-1084.

<sup>77</sup> 《墨子》〈經上〉：「功，利民也。」

In: Sun Yirang: *Mozi xian gu*. S. 193.

*bis an den Himmel reicht, kann ihn nicht ertränken; eine große Hitze, in der Metalle und Steine zerschmelzen, die Erde und die Berge verdorren, kann ihn nicht erhitzen. Aus seinem Schmutz und seiner Spreu lassen sich noch die großen Herrscher wie Yao und Shun formen. Wie sollte er gewillt sein, sich hektisch mit den äußeren Dingen zu beschäftigen!*“<sup>78</sup>

An dieser Stelle wird nun klar und deutlich ausgedrückt, dass der überirdische Mensch es nicht im Sinne hat, die Ordnung des Reichs als seine Aufgabe zu betrachten. Es ist keine Frage, wie sollte derjenige, der wie oben dargestellt von solcher überirdischen Beschaffenheit ist, oder wie der Meister Lie sich vom Wind treiben lassen kann, sich Gedanken über die äußeren Dinge machen, so was wie die Ordnung des Reichs, oder anders formuliert, das Wohl des Volks. Dennoch muss man eine Frage stellen: Wenn es den überirdischen Menschen solcher Art tatsächlich gibt, oder zumindest wenn Zhuang Zhou wirklich daran glaubt, was für einen Sinn hat seine Lehre für die irdischen Menschen, die tagtäglich nach ihrem existenziellen Wohl streben müssen? Sind seine Worte nicht doch zu weit entfernt von menschlichen Verhältnissen? Gegenwärtig wird von manchen behauptet, solche Beschaffenheit in *Zhuangzi* sei möglicherweise ein geistiger Zustand durch bestimmte Meditation; prinzipiell wird sie aber von den meisten für literarisches Gleichnis gehalten. Im ersten Fall soll man vielleicht lieber die Technik jener Meditation lernen als philosophieren. Im zweiten Fall wollen diese groß aber unpraktisch scheinenden Worte, wie Zhuang Zhou sie angekündigt hat, sich gegen die Blindheit und Taubheit an Wissen behaupten und sollen eine eingehende Untersuchung verdienen.

Trotz der gleichnishaften Schilderung im obigen Zitat sind aus der Antwort des Dialogpartners Lianshu noch zwei aufschlussreiche Hinweise zu entnehmen. Erstens: Der Grund, warum der überirdische Mensch die Ordnung des Reichs nicht zu seiner Aufgabe macht, liegt nicht einfach darin, weil er übernatürliche Kräfte hat, sondern weil

---

<sup>78</sup> 《莊子》〈逍遙遊〉：「肩吾問於連叔曰：『吾聞言於接輿，大而無當，往而不返。吾驚怖其言，猶河漢而無極也；大有徑庭，不近人情焉。』連叔曰：『其言謂何哉？』『曰：『藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子；不食五穀，吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。』吾以是狂而不信也。』連叔曰：『然！瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鐘鼓之聲。豈唯形骸有聾盲哉？夫知亦有之。是其言也，猶時女也。之人也，之德也，將旁礴萬物以為一，世蘄乎亂，孰弊弊焉以天下為事！之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不熱。是其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯舜者也，孰肯分分然以物為事。』」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 24-25. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 26-31. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 31-32.

seine Güte alle Dinge in Eins vereinen wird, und die irdische Welt immer nach Verwirrungen strebt. Der Darlegung im letzten Paragraphen „*Frei von Namen*“ zufolge kann die Abgeklärtheit des überirdischen Menschen als eine logische Konsequenz von Zhuang Zhous Ganzheitslehre angesehen werden: Wegen der Beharrung auf eigenem Standpunkt verwickeln sich die Menschen immer wieder in den Disput um Recht und Unrecht, ohne zu wissen, dass sie dadurch gerade nach Verwirrungen streben. Jeder Versuch, sich an der Auseinandersetzung zu beteiligen, und zwar im Glauben, durch eigenen Beitrag die Verwirrungen klären und Ordnung ins Reich bringen zu können, wird zwangsläufig umgekehrt zur Unordnung beitragen. Darum macht der überirdische Mensch die Ordnung des Reichs nicht zu seiner Aufgabe, weil er alle Dinge in ihrer Ganzheit als eins zu erfassen und sich deshalb abgeklärt zu verhalten vermag. Der zweite Hinweis besteht dann in dem letzten Satz: „*Aus seinem Schmutz und seiner Spreu lassen sich noch die großen Herrscher wie Yao und Shun formen. Wie sollte er gewillt sein, sich hektisch mit den äußeren Dingen zu beschäftigen!*“ Dieser Satz beinhaltet eine augenfällige Geringschätzung der beiden sagenhaften Urkaiser Yao und Shun, die längst als Verkörperung der idealen Herrscher angesehen werden. Eine Aufzeichnung über ihre Taten findet man in *Shangshu*,<sup>79</sup> dem ältesten historischen Dokument Chinas. Danach gerechnet sollten sie fast zwei Jahrtausende vor der Zeit von Zhuang Zhou schon auf dem Thron gewesen sein. *Shangshu* ist eine Sammlung von altertümlichen Edikten aus der Urkaiser-Ära Yu und den Dynastien Xia, Shang, Zhou. Allerdings werden die ersten Kapitel, denen auch die Aufzeichnung über Yao und Shun zugehört, in der modernen Forschung für eine Fälschung aus der Spät-Zhou-Dynastie (771 – 221 v. Chr.) gehalten. Und, dafür, dass die beiden Persönlichkeiten wirklich existiert hatten, fehlt es auch an jeder archäologischen Unterstützung. Trotz allem werden sie spätestens von Konfuzius schon erwähnt und sehr hoch gepriesen:

*Konfuzius sprach: „Groß wahrlich ist die Art, wie Yao Herrscher war. Erhaben: nur der Himmel ist groß, nur Yao entsprach ihm. Unendlich: das Volk vermag es nicht zu bezeichnen. Erhaben war sein Werk! Glanzvoll war seine Tradition.“*<sup>80</sup>

*Konfuzius sprach: „Erhaben war die Art, wie Shun und Yu das Reich erhalten,*

---

<sup>79</sup> 《尚書》

<sup>80</sup> 《論語》〈泰伯〉：「子曰：『大哉堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！其有成功也。煥乎！其有文章。』」

In: Liu Baonan: *LunYu zheng yi*. S. 166. / Richard Wilhelm: *Kungfutse*. S. 95.



ohne dass sie etwas dazu taten.“<sup>81</sup>

Den Grund, weswegen Yao und Shun diese Würdigung verdienen, hat Konfuzius dabei nicht genannt, abgesehen davon, dass das zweite Zitat eine Möglichkeit zur Auslegung bieten kann, die der Aufzeichnung in *Shangshu* entspricht. Laut *Shangshu* habe Yao nach seiner Herrschaft Shun aufgrund dessen Tugendhaftigkeit, vor allem der Pietät gegenüber Eltern, den Thron eingeräumt. Auch Shun habe diesem Beispiel gefolgt und schließlich Yu angesichts seiner Leistung der Flussregulierung den Thron überlassen. Charakteristisch für die beiden ist nämlich, dass sie die Herrschaft nicht dem eigenen Sohn übergeben, sondern demjenigen, dessen Tugendhaftigkeit und Fähigkeit dafür gebührend ist. Obwohl diese Aufzeichnung wie gesagt eine spätere Fälschung ist, wird die gleiche Geschichte trotzdem in vielen Schriften nach Konfuzius, wie *Mozi*, *Mengzi* und *Xunzi*, erwähnt. Die Popularität dieser Geschichte besagt: Abgesehen von ihrer zweifelhaften Authentizität galten Yao und Shun in jener Zeit bereits allgemein als Symbol des Ideals, die Herrschaft als Gemeingut anzusehen sowie einen tugendhaften und fähigen Herrscher auszuwählen. – Ein politisches Ideal, dem insbesondere die Konfuzianer nachstreben. So beeindruckte z.B. Meng Ke seine Zeitgenossen damit: „Meister Meng behauptet, die menschliche Natur sei gut. Und wenn er redet, spricht er bestimmt lobend von Yao und Shun.“<sup>82</sup> Meng Ke lebte in der gleichen Zeit wie Zhuang Zhou und wird von der Nachwelt als der zweite konfuzianistische Repräsentant neben Konfuzius anerkannt,<sup>83</sup> während *Zhuangzi* auch nach *Laozi* einen anderen Höhepunkt des Daoismus bildet.<sup>84</sup> Unverständlicherweise wird aber kein einziges Wort in den Werken der beiden Hauptfiguren zwei konträrer Lager voneinander erwähnt, obwohl sie gleich zu den leidenschaftlichsten Disputanten ihrer Epoche zählen. Nun aber kann die Frage, warum Zhuang Zhou die angesehenen Ideale Yao und Shun, die für Meng Ke als Leitbilder dienen, so geringschätzt, eine Möglichkeit bieten, die Philosophie der beiden

---

<sup>81</sup> 《論語》〈泰伯〉：「子曰：『巍巍乎！舜禹之有天下也，而不與焉。』」

In: Liu Baonan: *LunYu zheng yi*. S. 165. / Richard Wilhelm: *Kungfutse*. S. 95.

<sup>82</sup> 《孟子》〈滕文公上〉：「孟子道性善，言必稱堯舜。」

In: Jiao Xun: *Mengzi zheng yi*. S. 186. / Richard Wilhelm: *Mong Dsi*. S. 49.

<sup>83</sup> Anfangs war Meng Ke für eine lange Zeit nicht sehr beachtet worden und wurde erst von Han Yu 韓愈 (768 – 824 n. Chr.) als den einzigen Nachfolger von Konfuzius gepriesen. Dann wurde sein Werk *Mengzi* zusammen mit *Lunyu*, *Daxue* 《大學》 und *Zhongyong* 《中庸》 von Zhu Xi 朱熹 (1130 – 1200 n. Chr.) zu den vier grundlegenden Büchern 四書 erhoben. Schließlich verlieh ihm der Kaiser in 1330 den Titel „den Sekundärheiligen“ 亞聖 (nach Konfuzius als „dem Höchstheiligen“ 至聖).

<sup>84</sup> Auch Zhuang Zhou hat den zweiten Platz im Daoismus durch die Wiederentdeckung von der Nachwelt erst eingenommen, nämlich von der Xuan-Strömung 玄學 in den Dynastien Wei 魏 und Jing 晉 (220 – 420 n. Chr.).

Denker, auch die des Daoismus und des Konfuzianismus, auf einem überschneidenden Punkt zu betrachten.

In einem anderen Gleichnis lässt Zhuang Zhou den von Konfuzianern gelobten Urkaiser Yao noch einmal durch den Einsiedler Xu You kritisieren:

*Meister Yier besuchte Xu You.*

*Xu You sprach: „Was hat Yao Euch geboten?“*

*Meister Yier sprach: „Yao sagte zu mir: ‚Ihr selbst müsst die Humanität und Gerechtigkeit üben und zwischen Recht und Unrecht klar unterscheiden.‘“*

*Xu You sprach: „Warum kommt Ihr dann zu mir? Denn Yao hat Euch schon gebrandmarkt mit Humanität und Gerechtigkeit und Euch die Nase abgeschnitten mit Recht und Unrecht. Wie wollt Ihr noch imstande sein, zu wandern auf dem Pfad der Muße, der Ungebundenheit und des Wandels?“*

*Meister Yier sprach: „Trotzdem möchte ich an dessen Rand wandern.“*

*Xu You sprach: „Nicht also! Einem Blinden kann man nicht die Schönheit der Gesichter zeigen; einem Farbenblinden kann man nicht die Farbenpracht der Galaanzüge sichtbar machen.“*

*Meister Yier sprach: „Dass die Schöne Wu Zhuang ihre Schönheit, der Kraftmensch Ju Liang seine Stärke, und der Gelbe Kaiser seine Weisheit vergisst, sind alle durch Schmieden und Hämmern zu Stande gekommen. Wie wollt Ihr wissen, dass der Schöpfer nicht auch mein Brandmal heilen und mir die Nase wieder zufügen wird, so dass ich ganz werde und Euch meinem Meister folgen kann?“*

*Xu You sprach: „Ach ja, man kann es nicht wissen. So möchte ich es für Euch in groben Umrissen darstellen: O mein Meister, mein Meister! Der harmonisiert alle Dinge, wird aber nicht mit Gerechtigkeit bezeichnet; dessen Gnaden erstrecken sich bis in die Ewigkeit, wird aber nicht für Humanität gehalten; der ist älter als das Uralter, ist jedoch nicht alt; der schirmt den Himmel, trägt die Erde und bildet alle Gestalten, wird aber nicht als gekonnt angesehen. So ist es, worin ich wandere.“<sup>85</sup>*

---

<sup>85</sup> 《莊子》〈大宗師〉：「意而子見許由。許由曰：『堯何以資汝？』意而子曰：『堯謂我：汝必躬服仁義而明言是非。』許由曰：『而奚來為軼？夫堯既已黥汝以仁義，而剿汝以是非矣，汝將何以游夫遙蕩恣睢轉徙之塗乎？』意而子曰：『雖然，吾願游於其藩。』許由曰：『不然。夫瞽者無以與乎眉目顏色之好，盲者無以與乎青黃黼黻之觀。』意而子曰：『夫無莊之失其美，據梁之失其力，黃帝之亡其知，皆在鑪捶之間耳。庸詎知夫造物者之不息我黥而補我剿，使我乘成以隨先生邪？』許

Diese Kritik an Yao richtet also dagegen, dass er die Menschen mit **Humanität** und **Gerechtigkeit**, sowie Recht und Unrecht verbildet, so dass sie nicht imstande sind, das unaussprechliche – möglicherweise das Dao – zu erfahren. Dass die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht der Meinung von Zhuang Zhou nach das Dao verdunkelt, wurde im letzten Paragraphen bereits erläutert, weil sie aus einseitigem Standpunkt entsteht. In welchem Sinne aber werden die Humanität und Gerechtigkeit, die eigentlich zu den meist gepredigten Tugenden zählen und sogar häufig als Synonym der Tugend verwendet werden, die Menschen verbilden? Auch Shun, der gelegentlich Urkaiser Youyu genannt wird, wird von Zhuang Zhou ähnlicher Kritik unterzogen:

*Als Nique an Wang Ni seine Fragen gerichtet hatte und der ihm auf alle vier Fragen geantwortet hatte, er wisse es nicht, da machte Nique vor Vergnügen einen Luftsprung, ging hin und erzählte es dem Meister Puyi.*

*Meister Puyi sprach: „Wisst Ihr es nun also? Der Urkaiser Youyu steht dem Urkaiser Tai nach. Der Urkaiser Youyu hegte noch die Humanität, um die Menschen anzulocken. Zwar hat er Anklang im Volk gefunden, konnte aber noch nicht über den Dingen stehen. Der Urkaiser Tai schlief in aller Ruhe und wachte auf in aller Gemächlichkeit. Bald stellte er sich dem Pferd gleich, bald dem Rind. Sein Wissen war glaubhaft, und seine Tugend war authentisch. So hat er sich nie in den Außendingen verfangen.“<sup>86</sup>*

Abermals zielt die Kritik auf die Humanität, hier auch bei Shun, dem Urkaiser Youyu. In dieser Kritik hält Zhuang Zhou die Humanität für eine Tugend aus der Intention, die Menschen anzulocken, und somit für keine echte Tugend. Demgegenüber legt er Wert auf die abgeklärte Lebensführung des Urkaisers Tai, sich nicht in den Außendingen zu verfangen. Genau genommen verkörpern die beiden Urkaiser Youyu und Tai unter der Feder von Zhuang Zhou zwei verschiedene Lebensstile – der erste für den tugendhaften, der zweite für den natürlichen. Und die Wertung dieser zwei Lebensstile ist im Grunde

---

由曰：『噫！未可知也。我為汝言其大略。吾師乎！吾師乎！齋萬物而不為義，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為老，覆載天地刻雕眾形而不為巧。此所遊已。』」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 213-214. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 278-281. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 93-94.

<sup>86</sup> 《莊子》〈應帝王〉：「齋缺問於王倪，四問而四不知。齋缺因躍而大喜，行以告蒲衣子。蒲衣子曰：『而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏。有虞氏，其猶藏仁以要人；亦得人矣，而未始出於非人。泰氏，其臥徐徐，其覺于于；一以己為馬，一以己為牛；其知情信，其德甚真，而未始入於非人。』」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 222. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 287. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 97.

eine Widerspiegelung der ethischen und politischen Auseinandersetzung zwischen dem Konfuzianismus und Daoismus.

Der Begriff „ren“ (Humanität) wurde zuerst von Konfuzius als zentraler Begriff seiner Morallehre hervorgehoben. Es ist auch eines seiner historischen Verdienste, der verknöcherten Tradition seiner Zeit – die Institutionen der Zhou-Dynastie mit Ritual und Musik – den humanitären Geist einhauchen zu wollen, um sie wieder zu beleben. So sprach er z.B.: *„Ein Mensch ohne Humanität, was hilft dem das Ritual? Ein Mensch ohne Humanität, was hilft dem die Musik?“*<sup>87</sup> Diese humanitäre Bewusstheit kann als der Anbeginn der chinesischen Philosophie im engeren Sinne angesehen werden – abgesehen von *Laozi*, dessen Entstehungszeit noch umstritten bleibt. Als Grundziel des Konfuzianismus gilt, sich zu „junzi“, einem gebildeten Edlen, zu kultivieren. Und nach der Ansicht von Konfuzius muss die Humanität zu den wesentlichsten Tugenden eines gebildeten Edlen zählen:

*Konfuzius sprach: „... Wie kann ein Edler, der von der Humanität lässt, den Namen als Edlen verdienen. Der Edle handelt nicht mal während der Dauer einer Mahlzeit der Humanität zuwider. Selbst in Eile bleibt er unentwegt dabei; selbst im Elend bleibt er unentwegt dabei.“*<sup>88</sup>

In der Gesinnung von Konfuzius ist die Humanität nicht nur wichtig, sie ist sogar des Lebens wert und gilt ohne kulturelle Grenze:

*Konfuzius sprach: „Ein willensstarker Mann von Humanität strebt nicht nach Leben auf Kosten der Humanität, sondern gibt ihren Leib in den Tod, um die Humanität zu vollenden.“*<sup>89</sup>

*Fan Chi fragte nach der Humanität.*

*Konfuzius sprach: „Wenn du für sich weilst, sei ernst; wenn du Geschäfte besorgst, sei ehrfürchtig; wenn du mit anderen verkehrst, sei treu. Selbst wenn*

---

<sup>87</sup> 《論語》〈八佾〉：「子曰：『人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？』」

In: Liu Baonan: *LunYu zheng yi*. S. 44. / Richard Wilhelm: *Kungfutse*. S. 50.

<sup>88</sup> 《論語》〈里仁〉：「子曰：『...君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。』」

In: Liu Baonan: *LunYu zheng yi*. S. 76. / Richard Wilhelm: *Kungfutse*. S. 59.

<sup>89</sup> 《論語》〈衛靈公〉：「子曰：『志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。』」

In: Liu Baonan: *LunYu zheng yi*. S. 337. / Richard Wilhelm: *Kungfutse*. S. 155.

*du zu den Barbaren gehst, darfst du dies nicht verlassen.* „<sup>90</sup>

Wie das letzte Zitat zeigt, scheint Konfuzius mit dem Wort „ren“ mehr zu meinen, als was man heutzutage unter Humanität versteht. Eigentlich machen alle seinen Aussagen darüber oft den Eindruck, dass dieser Begriff bei ihm die Tugend überhaupt bedeuten soll. So kann Richard Wilhelm auch Recht haben, dieses Wort mit Sittlichkeit zu übersetzen.<sup>91</sup> Die Bestimmung von „ren“ bei Konfuzius ist deswegen schwierig, weil er diesen Begriff nie fest definiert hat. Nur durch die Hinzuziehung seiner Jünger gibt er eine passende Erklärung über „ren“, je nach dem Charakter jenes fragenden Jüngers, oder sogar je nach der konkreten Situation. Derselbe Jünger Fan Chi z.B. erhielt bei einer anderen Angelegenheit noch eine Antwort auf die gleiche Frage, wobei Konfuzius „ren“ direkt und einfach als „Menschenliebe“ explizierte,<sup>92</sup> so wie die Humanität heißt. Auch Meng Ke, der zwar wegen des Unterschiedes ihrer Lebzeiten nicht Schüler bei Konfuzius werden konnte, sich ihn aber zum Vorbild nahm,<sup>93</sup> ist gleich gesinnt, dass die Besonderheit des gebildeten Edlen eben in der Humanität liegt, und diese bedeutet bei ihm auch, die Menschen zu lieben:

*Meister Meng sprach: „Wodurch der Edle sich von anderen Menschen unterscheidet, ist das, was er im Herzen hegt. Der Edle hegt Humanität im Herzen, er hegt Anstand im Herzen. Der Humanitäre liebt die Menschen; wer Anstand hat, achtet die Menschen. Wer andere liebt, den lieben die anderen immer auch wieder; wer andere achtet, den achten die anderen immer auch wieder. ...“*<sup>94</sup>

---

<sup>90</sup> 《論語》〈子路〉:「樊遲問仁。子曰:『居處恭,執事敬,與人忠。雖之夷狄,不可棄也。』」

In: Liu Baonan: *LunYu zheng yi*. S. 292. / Richard Wilhelm: *Kungfutse*. S. 136.

<sup>91</sup> Andere Alternativen für diese Übersetzung wären die „Menschlichkeit“, die die gleiche Bedeutung wie Humanität hat, oder die „Zwischenmenschlichkeit“, weil das chinesische Schriftzeichen „ren“ 仁 eben aus zwei Teilen „Menschen“ und „zwei“ besteht, was auf die zwischenmenschliche Interaktion hinweist. Denn ein chinesisches Wort kann je nach seinem Kontext ein Substantiv, Verb, Adjektiv, oder eine andere Wortart sein. So scheint mir die „Humanität“ samt deren Adjektiv „humanitär“ passender zu sein, wie z. B. für die kommende Übersetzung von „renzheng“ 仁政 als „humanitäre Politik“, während die „Menschlichkeit“ bzw. „Zwischenmenschlichkeit“ samt deren Adjektiv beispielsweise in diesem Fall (als „menschliche Politik“ bzw. „zwischenmenschliche Politik“) missverstanden werden könnte.

<sup>92</sup> 《論語》〈顏淵〉:「樊遲問仁。子曰:『愛人。』...」

In: Liu Baonan: *LunYu zheng yi*. S. 278. / Richard Wilhelm: *Kungfutse*. S. 128.

<sup>93</sup> 《孟子》〈離婁下〉:「孟子曰:『君子之澤,五世而斬;小人之澤,五世而斬。予未得為孔子徒也,予私淑諸人也。』」

In: Jiao Xun: *Mengzi zheng yi*. S. 340. / Richard Wilhelm: *Mong Dsi*. S. 91.

<sup>94</sup> 《孟子》〈離婁下〉:「孟子曰:『君子所以異於人者,以其存心也。君子以仁存心,以禮存心。仁者愛人,有禮者敬人。愛人者人恆愛之,敬人者人恆敬之。...』」

Neben „ren“ von Konfuzius erhebt Meng Ke noch einen Begriff zu dem gleichen Rang. Auf ähnliche Weise spricht er von „yi“ (Gerechtigkeit), dem anderen Begriff, über den Zhuang Zhou an Yao kritisiert hat:

*... Darum verliert der Gebildete selbst im Misserfolg seine Gerechtigkeit nicht; auch im Erfolg weicht er nicht von seinem Weg. Verliert er im Misserfolg die Gerechtigkeit nicht, so bleibt er sich selber treu. Weicht er im Erfolg nicht von dem Weg, so enttäuscht er nicht das Volk. ...*<sup>95</sup>

*Meister Meng sprach: „Der Fisch ist das eine, was ich mag; die Bärenkatze ist das andere, was ich auch mag. Wenn ich die beiden nicht zugleich bekommen kann, so lasse ich den Fisch und nehme die Bärenkatze. Das Leben ist das eine, was ich begehre; die Gerechtigkeit ist das andere, was ich auch begehre. Wenn ich die beiden nicht zugleich erhalten kann, so lasse ich das Leben und bewahre die Gerechtigkeit. ...“*<sup>96</sup>

Wie „ren“ bei Konfuzius ist „yi“ für Meng Ke ebenso eine Tugend, die des Lebens wert ist, und bei der ein Gebildeter selbst im Misserfolg unentwegt bleibt. Doch anders als Konfuzius hat er den zwei Begriffen eindeutige Gehalte, so wie man heutzutage unter Humanität und Gerechtigkeit versteht, verliehen und gebraucht gern einen bildlichen Ausdruck: *„Humanität ist das geborgene Zuhause des Menschen; Gerechtigkeit ist der rechte Weg des Menschen.“*<sup>97</sup> Dank seiner Gleichstellung dieser beiden Tugenden und seines energischen Appells für dieselben, was sich in seinem Dialog *Mengzi* augenfällig präsentiert, wird schließlich eines der wichtigsten Begriffspaare des Konfuzianismus geprägt.

Die Humanität sowie die Gerechtigkeit als die wichtigsten Tugenden aufzustellen, ist aber noch keine philosophische Leistung. Was Konfuzius und Meng Ke von anderen

---

In: Jiao Xun: *Mengzi zheng yi*. S. 350. / Richard Wilhelm: *Mong Dsi*. S. 93.

<sup>95</sup> 《孟子》〈盡心上〉：「...故士窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得己焉；達不離道，故民不失望焉。...」

In: Jiao Xun: *Mengzi zheng yi*. S. 525. / Richard Wilhelm: *Mong Dsi*. S. 158.

<sup>96</sup> 《孟子》〈告子上〉：「孟子曰：『魚我所欲也，熊掌亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生亦我所欲也，義亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。...』」

In: Jiao Xun: *Mengzi zheng yi*. S. 461. / Richard Wilhelm: *Mong Dsi*. S. 135.

<sup>97</sup> 《孟子》〈離婁上〉：「孟子曰：『...仁，人之安宅也；義，人之正路也。...』」

In: Jiao Xun: *Mengzi zheng yi*. S. 298. / Richard Wilhelm: *Mong Dsi*. S. 79.

Moralpredigern unterscheidet, liegt darin, dass sie diese Tugenden in der menschlichen Natur sehen und damit verankern wollen. So sprach Konfuzius: *„Ist denn die Humanität gar so fern? Sobald ich die Humanität wünsche, so ist diese Humanität da.“*<sup>98</sup> Die Implikation dieser Äußerung kann so ausgelegt werden: Die Humanität muss gar nicht nach außen gesucht oder von außen eingeprägt werden. Denn in der menschlichen Natur ist sie ja beherbergt, so dass man sie selbst und jederzeit hervorbringen kann, sobald man den Willen dazu hat. Dadurch wird jedem Individuum die Moralität zugesprochen, und allein davon hängt die Verwirklichung der Humanität auch ab:

*Yan Yuan fragte nach der Humanität.*

*Konfuzius sprach: „Sich selbst überwinden und sich an dem Ritual orientieren: dadurch bewirkt man Humanität. Einen Tag sich selbst überwinden und sich an dem Ritual orientieren: so würde die ganze Welt sich zur Humanität kehren. Humanität zu bewirken, das hängt von uns selbst ab; oder hängt es etwa von den Anderen ab?“ ...*<sup>99</sup>

Neben der moralischen Selbständigkeit unterstreicht Konfuzius bei der Praktifizierung der Humanität noch die Überwindung eigener Affekte durch das vorschreibende Ritual, das aber, wie bereits erwähnt, wiederum auf der Humanität beruhen soll. Während der spätere Xun Kuang dieses Moment weiter entwickelt, legt Meng Ke seinen Akzent doch völlig auf die angeborene Moralität des Menschen:

*Meister Meng sprach: „Humanität ist das Herz des Menschen; Gerechtigkeit ist der Weg des Menschen. Wie traurig ist es, wenn einer seinen Weg verlässt und nicht darauf folgt, wenn einer sein Herz verloren gehen lässt und nicht weiß, es zu suchen! Geht einem Menschen ein Huhn oder ein Hund verloren, so weiß er, sie zu suchen; geht ihm das Herz verloren, weiß er aber nicht, es zu suchen. Der Grundsatz der Bildung ist nicht anders als, das verloren gegangene Herz zu finden.“*<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> 《論語》〈述而〉：「子曰：『仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。』」

In: Liu Baonan: *LunYu zheng yi*. S. 150. / Richard Wilhelm: *Kungfutse*. S. 88.

<sup>99</sup> 《論語》〈顏淵〉：「顏淵問仁。子曰：『克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？』 ...」

In: Liu Baonan: *LunYu zheng yi*. S. 262. / Richard Wilhelm: *Kungfutse*. S. 121.

<sup>100</sup> 《孟子》〈告子上〉：「孟子曰：『仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。』」

In: Jiao Xun: *Mengzi zheng yi*. S. 464. / Richard Wilhelm: *Mong Dsi*. S. 136-137.

Die Humanität ist allein durch die Wiedergewinnung der angeborenen Moralität zu verwirklichen, – allerdings nur wenn der Mensch wirklich moralisch veranlagt ist. Zwar hat Konfuzius die Subjektivität in die Morallehre eingeführt, bei ihm vermisst man jedoch noch die unentbehrliche Begründung, warum der Mensch moralisch veranlagt sein soll. Ausgegangen von dieser theoretischen Lücke haben später Meng Ke und seine Zeitgenossen die Frage aufgerollt, ob die menschliche Natur gut ist oder eher neutral. Dabei hat er ein Argument entwickelt, um die angeborene Moralität des Menschen zu beweisen.<sup>101</sup> Die unten zitierte Argumentation ist eine ausführlichere Version und wurde in einer anderen Angelegenheit entfaltet:

*Meister Meng sprach: „Jeder Mensch hat ein Herz des Erbarmens. Die altertümlichen Könige hatten das Herz des Erbarmens, daher gab es die Politik des Erbarmens. Aus dem Herzen des Erbarmens die Politik des Erbarmens zu treiben, so kann man das Regieren des Reichs im Griff haben. Dass jeder Mensch ein Herz des Erbarmens hat, meine ich also: Erblicken die Menschen nun plötzlich ein Kind, das gerade in einen Brunnen hineinfallen wird, so regt sich in allen Herzen Furcht und Mitleid. Nicht weil sie mit den Eltern des Kindes in Verkehr kommen wollten, nicht weil sie Lob von Nachbarn und Freunden ernten wollten, nicht weil sie üble Nachrede fürchteten, zeigen sie sich so. Von hier aus gesehen, zeigt es sich: ohne Mitleid im Herzen ist kein Mensch, ohne Schamgefühl im Herzen ist kein Mensch, ohne Bescheidenheit im Herzen ist kein Mensch, ohne Recht und Unrecht im Herzen ist kein Mensch. Mitleid ist der Keim der Humanität, Schamgefühl ist der Keim der Gerechtigkeit, Bescheidenheit ist der Keim des Anstandes, Recht und Unrecht unterscheiden ist der Keim der Weisheit. Diese vier Keime besitzen alle Menschen, ebenso wie sie ihre vier Glieder besitzen. Wer diese*

---

<sup>101</sup> 《孟子》〈告子上〉：「公都子曰：『告子曰：「性無善無不善也。」或曰：「性可以為善，可以為不善。是故文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴。」或曰：「有性善，有性不善。是故以堯為君而有象；以瞽瞍為父而有舜；以紂為兄之子且以為君，而有微子啟、王子比干。」今日「性善」，然則彼皆非與？』孟子曰：『乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：「求則得之，舍則失之。」或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。詩曰：「天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。」孔子曰：「為此詩者，其知道乎！」故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。』」

In: Jiao Xun: *Mengzi zheng yi*. S. 441-447. / Richard Wilhelm: *Mong Dsi*. S. 131-132.



*vier Keime besitzt und von sich behauptet, er sei unfähig, sie zu entwickeln, verstümmelt sich selbst. Wer von seinem Herrscher behauptet, er könne sie nicht entwickeln, verstümmelt seinen Herrscher. Wer diese vier Keime in seinem Ich besitzt, weiß auch, sie zu entwickeln und zu vervollständigen, so wie das Feuer, das anfängt zu brennen, oder wie die Quelle, die beginnt zu fließen. Wenn man sie vervollständigen kann, kann man die ganze Welt aufrechterhalten. Wer sie nicht vervollständigt, vermag nicht einmal seinen Eltern zu dienen.*“<sup>102</sup>

In dieser Argumentation, obwohl Meng Ke daraus eine Folgerung über die Ansätze vier verschiedener Tugenden, nämlich der Humanität, der Gerechtigkeit, des Anstandes und der Weisheit gezogen haben will, hat er genau genommen aber nur ein Beispiel – das Gefühl des Mitleides, das rein interesselos von Natur aus entsteht – angeführt und kann dementsprechend lediglich dem Keim der Humanität daraus ableiten. Trotz dieses Mangels, sobald er irgendeine Art der Moralität, beispielsweise die Humanität, in der menschlichen Natur aufzeigen kann, dann vermag auch ein einziges Beispiel seine These, die menschliche Natur sei gut, zu stützen. Für den Konfuzianismus ist seine Begründung der angeborenen Moralität von großer Bedeutung. Denn dadurch sind die zwei Grundideen der konfuzianistischen Morallehre endlich legitimiert worden. Die erste Idee, die moralische Bildung sei durch die Entfaltung der inhärenten Moralität zu vollziehen, wurde soeben behandelt. Die zweite Idee bezieht sich dann auf das Prinzip der Moralpraxis:

*... Konfuzius sprach: „... Was den Humanitären anlangt, da er selbst wünscht, auf festen Füßen zu stehen, so hilft er anderen, Fuß zu fassen; da er selbst wünscht, aufgeklärt zu sein, so klärt er andere auf. Beispiel an sich selbst nehmen können, das kann als Mittel zur Humanität bezeichnet werden.“*<sup>103</sup>

<sup>102</sup> 《孟子》〈公孫丑上〉：「孟子曰：『人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。』」

In: Jiao Xun: *Mengzi zheng yi*. S. 138-140. / Richard Wilhelm: *Mong Dsi*. S. 34-35.

<sup>103</sup> 《論語》〈雍也〉：「...子曰：『...夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之

„**Beispiel an sich selbst nehmen**“ heißt: Weil die Mitmenschen wie du die gleichen Neigungen und Abneigungen haben können, sollst du die anderen so behandeln, wie du dich selbst behandeln willst. So, wie in allen anderen Kulturkreisen, hat Konfuzius auch die goldene Regel formuliert: „*Was du selbst nicht wünschst, das tue nicht den Menschen an.*“<sup>104</sup> Dieses Prinzip ist aber erst berechtigt, wenn es von der inhärenten Moralität ausgegangen ist.

Am Anfang der obigen Darlegung über den Humanitäts- und Gerechtigkeitsbegriff des Konfuzianismus wurde ein Begriff „junzi“ erwähnt. Ursprünglich bedeutete dieses Wort der Adelige, der herrschende, und deshalb allein zur Bildung privilegierte Stand<sup>105</sup> in der Früh-Zhou-Dynasite (ca. 1027 – 771 v. Chr.). Durch solche Beispiele wie Konfuzius weiß man, dass zu seiner Zeit bereits viele Nachkommen des niederen Adels ihre herrschende Position verloren hatten, aber das Privileg zur Bildung jedoch weiter behielten, so dass ein neuer „Mittelstand“ der freien Gebildeten allmählich entstand. Solche freien Gebildeten haben dank ihrer Bildung wiederum die Chance, als Beamte angestellt zu werden, also wieder „junzi“ zu werden. Konfuzius selbst war auch so ein freier Gebildeter und legt deswegen großen Wert auf die Bildung, besonders die moralische Bildung von „junzi“, so dass dieses Wort durch seinen Gebrauch einen Bedeutungswandel vom Adligen zum gebildeten Edlen erfahren hat. Und durch seine These über die Bildung von „junzi“ wird die Moral auch an die Politik geknüpft. Denn, nach der konfuzianischen Lehrmeinung soll sich ein gebildeter Edler, sich nach der Humanität richtet, moralisch kultivieren, und schließlich in der Politik dienen, so,

---

方也已。』』

In: Liu Baonan: *LunYu zheng yi*. S. 133-134. / Richard Wilhelm: *Kungfutse*. S. 80.

<sup>104</sup> 《論語》〈顏淵〉:「仲弓問仁。子曰:『...己所不欲,勿施於人。...』...」

In: Liu Baonan: *LunYu zheng yi*. S. 263. / Richard Wilhelm: *Kungfutse*. S. 121-122.

<sup>105</sup> Nach *Zhouli* 周禮 (S. 1574) seien die „staatlichen Schüler“ 國子 in sechs Künste 六藝 und sechs Zeremonien 六儀 unterrichtet worden. Sie lauten: fünf Riten 五禮, sechs Musiken 六樂, fünf Bogenschießen 五射, fünf Fahren 五馭, sechs Schreiben 六書, neun Rechnen 九數; und die Zeremonie der Opferung 祭祀之容, des Empfangs 賓客之容, der Audienz 朝廷之容, der Trauer 喪紀之容, des Militärs 軍旅之容, des Marsches 車馬之容. *Zhouli* ist ein Buch, das die Regierungsämter der Zhou-Dynasite registriert. Allerdings wird dessen Authentizität stark angezweifelt. Daher ist es nicht festzustellen, ob diese Aufzeichnung der historischen Tatsache entspricht oder bloß eine nachträgliche Idealisierung ist. Es ist anzunehmen, dass Riten, Musik, Bogenschießen und Fahren für die Adligen notwendig waren und gelernt werden sollten; fragwürdig ist, ob es damals bereits eine allgemeine Bildung zum Lesen und Schreiben gab, auch wenn es nur für adlige Kinder galt? Betrachtet man das Beispiel von Konfuzius, der als Sohn eines niederen Adels mit einer Nebenfrau trotzdem die Bildung erhalten hatte, und seinen eigenen Sohn und seine Schüler dazu anregte, *Shi* 詩 (Buch der Lieder) zu lernen, so ist es doch vorstellbar, dass diese Möglichkeit bestand.

obwohl Konfuzius von der Humanität eigentlich stets in Bezug auf die persönliche moralische Kultivierung spricht, bleibt dieser Begriff nicht ohne Belang für seine politische Lehre. Deutlich anders verwendet Meng Ke aber die Begriffe der Humanität und Gerechtigkeit hauptsächlich im Kontext seiner politischen Rede. So behauptet er, wie eben zitiert: *„Wenn man die vier Keime der Moralität vervollständigt, kann man die ganze Welt aufrechterhalten.“* Konkreter heißt das: *„Aus dem Herzen des Erbarmens die Politik des Erbarmens zu treiben, so kann man das Regieren des Reichs im Griff haben.“* Und diese Politik des Erbarmens nennt er gewöhnlich „die humanitäre Politik“, die seiner Auffassung nach für den Weg von Yao und Shun unentbehrlich ist:

*Meister Meng sprach: „... Auch der Weg von Yao und Shun, ohne die humanitäre Politik, kann das Reich nicht in Ordnung bringen. ...“<sup>106</sup>*

Das Wesentlichste bei Yao und Shun, von denen Meng Ke lobend spricht, ist also die humanitäre Politik. Nun wird der überschneidende Punkt zwischen diesem Konfuzianer und jenem Daoisten endlich ans Licht gezogen: Von Meng Ke werden Yao und Shun wegen ihrer humanitären Politik hochgeschätzt, doch gerade deswegen, weil Yao die Menschen mit Humanität und Gerechtigkeit brandmarkt, und Shun die Menschen mit Humanität anlockt, werden die beiden von Zhuang Zhou geringgeschätzt. In jenem Gleichnis hat Zhuang Zhou noch einen Satz, angeblich von Yao stammend, zitieren lassen: *„Ihr selbst müsst die Humanität und Gerechtigkeit üben und zwischen Recht und Unrecht klar unterscheiden.“* Und dieser höchstwahrscheinlich erdichtete Satz könnte sich gerade auf das folgende Wort von Meng Ke beziehen:

*Meister Meng sprach: „... Ist der Herrscher humanitär, wird keiner nicht humanitär sein; ist der Herrscher gerecht, wird keiner nicht gerecht sein; handelt der Herrscher richtig, wird keiner nicht richtig handeln. Wird der Herrscher berichtigt, so wird das Land auch stabil sein.“<sup>107</sup>*

Die hochgradige Entsprechung dieser beiden Aussagen muss kein Zufall sein. Vielleicht hat Zhuang Zhou das Wort von Meng Ke doch gekannt, und dann modifiziert in sein Gleichnis eingeschoben, um es der Kritik zu unterziehen. Warum Meng Ke dabei nicht erwähnt wird, ist nicht schwer zu erklären: In seinen Gleichnissen hat Zhuang Zhou

---

<sup>106</sup> 《孟子》〈離婁上〉：「孟子曰：『...堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。...』」

In: Jiao Xun: *Mengzi zheng yi*. S. 284. / Richard Wilhelm: *Mong Dsi*. S. 73.

<sup>107</sup> 《孟子》〈離婁上〉：「孟子曰：『...君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正。一正君而國定矣。』」

In: Jiao Xun: *Mengzi zheng yi*. S. 309. / Richard Wilhelm: *Mong Dsi*. S. 82.

eigentlich nur erdachte und historische Figuren, aber keine Zeitgenossen auftreten lassen. Außerdem hat er bereits den wohlbekannten Konfuzius, nebenbei noch Yao und Shun, als Sammelfigur des Konfuzianismus zur Verfügung, so dass die Erwähnung von Meng Ke ohnehin irrelevant bleibt. Relevant ist hier die Frage, in welchem Sinne wird die Kritik geübt. Nach Zhuang Zhou soll Yao, der ideale Herrscher für Konfuzianer, der Meinung sein: Man müsse selbst die Humanität und Gerechtigkeit üben. Denn, im Sinne von Meng Ke, wird keiner nicht humanitär und gerecht sein, wenn der Herrscher humanitär und gerecht ist. Daher auch dieses politische Konzept: „*Wird der Herrscher berichtigt, so wird das Land auch stabil sein.*“ Und dieses Konzept stimmt auch mit dem von Konfuzius vollkommen überein:

*Der Graf Ji Kang fragte Konfuzius nach der Regierung und sprach: „Wenn man die Übertreter tötet, um das Volk auf den rechten Weg zu bringen: wie wäre das?“*

*Konfuzius antwortete: „Wenn Eure Exzellenz die Regierung ausübt, was bedarf es dazu des Tötens? Wenn Eure Exzellenz das Gute wünscht, so wird das Volk gut. Das Wesen des Herrschers ist wie der Wind, das Wesen des Volks ist wie das Gras. Das Gras, wenn der Wind darüber hinfährt, muss sich beugen.“<sup>108</sup>*

*Der Graf Ji Kang fragte Konfuzius nach der Regierung.*

*Konfuzius antwortete: „Regieren heißt berichtigen. Wenn Eure Exzellenz die Führung übernimmt, richtig zu handeln, wer sollte es wagen, nicht richtig zu handeln?“<sup>109</sup>*

Entsprechend der Äußerungen von Konfuzius und Meng Ke lässt sich der politische Grundsatz des Konfuzianismus mit einem Wort formulieren: „**Der Herrscher soll mit gutem Beispiel vorangehen.**“ Genau genommen ist dieser politische Grundsatz nichts als eine Erweiterung der konfuzianistischen Morallehre, deren Grundsatz wie eben zusammengefasst ist: „Beispiel an sich selbst nehmen“. Und das Implikat der Beispiele in den beiden Bereichen ist eigentlich das gleiche: die Humanität und Gerechtigkeit, die den Menschen inhärent und das Attribut eines gebildeten Edlen sind. Somit muss der

---

<sup>108</sup> 《論語》〈顏淵〉：「季康子問政於孔子曰：『如殺無道，以就有道，何如？』孔子對曰：『子為政，焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風必偃。』」

In: Liu Baonan: *LunYu zheng yi*. S. 275. / Richard Wilhelm: *Kungfutse*. S. 127.

<sup>109</sup> 《論語》〈顏淵〉：「季康子問政於孔子。孔子對曰：『政者，正也。子帥以正，孰敢不正？』」

In: Liu Baonan: *LunYu zheng yi*. S. 274. / Richard Wilhelm: *Kungfutse*. S. 126.

Herrscher im konfuzianistischen Sinne ein gebildeter Edler sein, der seine inhärente Humanität und Gerechtigkeit zu entfalten vermag, und dadurch das Vorbild, sowohl moralisch als auch politisch, für das Volk sein soll. Darüber ist Zhuang Zhou aber anderer Meinung als die Konfuzianer:

*Jianwu besuchte den hemmungslosen Jieyu.*

*Der hemmungslose Jieyu sprach: „Was hat Mittagsanfang Euch gesagt?“*

*Jianwu sprach: „Er hat mir gesagt: Gibt der Herrscher aus eigener Ansicht den Maßstab ab, wie sollte jemand es wagen, nicht zu gehorchen und sich zu bessern.“*

*Der hemmungslose Jieyu sprach: „Das ist aber eine Irreführung. Mit seiner Art das Reich zu regieren, ist gleich wie ins Meer zu waten, um einen Fluss zu graben, oder wie einer Mücke einen Berg aufzuladen. Ist die Ordnung vom weisen Menschen etwa eine Anordnung von außen? Die Dinge werden sich aus eigener Natur entwickeln; der Herrscher muss nur sie gewähren lassen, ihre Werke zu Stande zu bringen. Selbst der Vogel fliegt hoch, um der Gefahr aus dem Pfeil zu entgehen. Die Spitzmaus gräbt sich tief in die Erde, um dem Unheil zu entrinnen, eingeräuchert oder ausgegraben zu werden. Sollten die Menschen noch unklüger sein als die beiden Tiere?“<sup>110</sup>*

Es wäre unrecht gewesen, die Auffassung von Konfuzius und Meng Ke pauschal als „eine Anordnung von außen“ zu beurteilen. Denn ihr Hauptgedanke besteht eben darin, die inhärente Moralität des Volks durch die Vorbildlichkeit des Herrschers zu fördern. „Eine Anordnung von oben“ wäre vielleicht eine adäquatere Bezeichnung. Daher ist es ungewiss, ob Zhuang Zhou diesen Einwand an die Adresse des Konfuzianismus erheben wollte. Außerdem hat er das zu kritisierende Wort nicht in den Mund einer bestimmten Person gelegt, sondern einer gleichnisartigen Figur namens Mittagsanfang. Assoziiert mit diesem speziellen Namen ist dieser Einwand möglicherweise als allgemein gegen die Zeitströmungen anzusehen. Trotz der Ungewissheit, ob diese Schilderung – „Gibt der Herrscher aus eigener Ansicht den Maßstab ab, wie sollte jemand es wagen, nicht zu gehorchen und sich zu bessern.“ – den Konfuzianern zugeschrieben werden soll, hat

---

<sup>110</sup> 《莊子》〈應帝王〉：「肩吾見狂接輿，狂接輿曰：『日中始何以語女？』肩吾曰：『告我君人者以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸！』狂接輿曰：『是欺德也。其於治天下也，猶涉海鑿河，而使蚊負山也。夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。且鳥高飛以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下，以避熏鑿之患，而曾二蟲之無如！』」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 224. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 289-291. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 97-98.

sie dennoch den neuralgischen Punkt der konfuzianistischen Theorie sehr treffend hervorgehoben: Gewöhnlich wird die konfuzianische Moralvorstellung „*Was du selbst nicht wünschst, das tue nicht den Menschen an.*“ mit „Einfühlen“ gleichgesetzt. Nach genauer Betrachtung ist aber festzustellen, dass der Satz von Konfuzius semantisch eine inverse Denkart gegenüber Einfühlen zeigt. Denn Einfühlen bedeutet doch „sich in die Lage des anderen versetzen“ – d.h., frei von eigenem Standpunkt an der Stelle des anderen zu denken. Aber der moralische Grundsatz von Konfuzius „Beispiel an sich selbst nehmen“ besagt eben das Gegenteil, dass man von sich selbst ausgehen soll, um die Gedanken der anderen einzuschätzen. Wie das möglich ist, dafür hat Meng Ke wieder statt Konfuzius eine Begründung geliefert:

*Meister Meng sprach: „In fetten Jahren ist der Nachwuchs meistens zuverlässig; in mageren Jahren ist der Nachwuchs meistens roh. Nicht als ob der Himmel ihnen verschiedene Anlagen gegeben hätte, die Verhältnisse sind schuld daran, durch die ihr Herz verstrickt wird. Es ist gleichwie mit der Gerste. Sie wird gesät und geeggt. Der Boden sei derselbe. Die Zeit des Pflanzens sei dieselbe. So wächst sie üppig heran, und wenn die Zeit zur Ernte da ist, so ist sie alle reif. Es mögen wohl Unterschiede da sein, wie sie vom fruchtbaren oder unfruchtbaren Boden, vom lebenspendenden Regen und Tau, von der Verschiedenheit der Arbeit der Menschen herkommen. Alle Dinge, die zur selben Art gehören, sind einander ähnlich, warum sollte man das allein beim Menschen bezweifeln? Die weisen Menschen sind von derselben Art wie wir. So sprach Meister Long: ‚Wenn einer, auch ohne den Fuß eines Menschen zu kennen, eine Strohsandale für ihn macht, so weiß ich, er wird keinen Korb machen. Die Strohsandalen sind einander ähnlich, weil alle Füße auf Erden übereinstimmen.‘ So ist es auch mit dem Geschmack. Alle Menschen stimmen in ihrer Vorliebe für gewisse Wohlgeschmäcke überein. Der berühmte Koch Yi Ya hat nur zuerst unseren Geschmack erraten. Wenn der Geschmack der Menschen gegenüber den Speisen von Natur so verschieden wäre, wie der der Pferde und Hunde von dem unsrigen abweicht, wie würden da alle Menschen auf Erden in Geschmackssachen dem Yi Ya folgen? Dass in Geschmackssachen alle Welt sich nach dem Yi Ya richtet, ist ein Beweis, dass alle Welt in Beziehung auf den Geschmack an Speisen übereinstimmt. Mit dem Gehör ist es genau dasselbe. Alle Welt richtet sich in Fragen des Wohlklangs nach dem Musikmeister Kuang, somit stimmt das Gehör auf der ganzen Welt überein. Mit dem Gesicht ist es ebenfalls dasselbe. Es gibt niemand auf der Welt, der Zidu nicht schön finden würde. Wer Zidu nicht schön fände, müsste*

*keine Augen haben. So sehen wir also: Der Geschmack ist so beschaffen, dass alle übereinstimmen in Beziehung auf den Wohlgeschmack der Speisen. Das Gehör stimmt überein in Beziehung auf den Wohlklang der Töne. Das Gesicht stimmt überein in Beziehung auf die Schönheit der Erscheinungen. Und was das Herz anlangt: nur hier allein sollte es keine solche Übereinstimmung geben? Was ist es nun, worin die Herzen übereinstimmen? Es ist die Wahrheit, es ist die Gerechtigkeit. Die weisen Menschen haben zuerst gefunden, worin unsere Herzen übereinstimmen, darum erfreuen Wahrheit und Gerechtigkeit ganz ebenso unser Herz, wie Mastfleisch unseren Gaumen erfreut.*“<sup>111</sup>

Diese Begründung im typischen Stil von Meng Ke basiert sozusagen auf dem „common sense“, dem Gemeinsinn des Menschen. Weil alle Menschen wesensgleich seien, müsse ihre Neigung, sowohl sinnlich als auch geistig, dementsprechend von der gleichen Art sein. Und die Gemeinsamkeit der geistigen Neigung heißt für ihn die Wahrheit und Gerechtigkeit. Dadurch hat Meng Ke nicht allein die Gemeinsamkeit der Moralität begründet, sondern zugleich den Universalitätsanspruch individueller Moralvorstellung erhoben. Denn derjenige, wie z.B. der weise Mensch, der seiner angeborenen Moralität bewusst ist oder dieselbe entfaltet hat, ist imstande, weil die Moralität allen Menschen gemeinsam ist, die Moralvorstellung der anderen nach seiner eigenen einzuschätzen, oder auch mit seiner eigenen Moralität als Beispiel die der anderen zu fördern. Über diesen Universalitätsanspruch hinaus vermag sogar nur solcher moralisch Aufgeklärte bzw. Aufklärer den Maßstab moralischen Urteils zu beherrschen, wenn man das Wort von Konfuzius „*Nur der Humanitäre kann die Menschen mögen und verabscheuen.*“<sup>112</sup> in dieser Weise interpretieren darf. Nun kann die ideale Politik des Konfuzianismus

---

<sup>111</sup> 《孟子》〈告子上〉：「孟子曰：『富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫藁麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至之時皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。故龍子曰：『不知足而為履，我知其不為蕢也。』履之相似，天下之足同也。口之於味，有同耆也。易牙先得我口之所耆者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然。至於子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。』」

In: Jiao Xun: *Mengzi zheng yi*. S. 447-451. / Richard Wilhelm: *Mong Dsi*. S. 132-134.

<sup>112</sup> 《論語》〈里仁〉：「子曰：『唯仁者，能好人，能惡人。』」

In: Liu Baonan: *LunYu zheng yi*. S. 75. / Richard Wilhelm: *Kungfutse*. S. 59.

„Regieren nach der Moral“ wie folgt rekonstruiert werden: Der Herrscher, ein moralisch gebildeter Edler, geht mit gutem Beispiel voran, indem er das Beispiel an sich selbst, nämlich nach der inhärenten Humanität und Gerechtigkeit, nimmt, so lässt sich das Volk in Ordnung bringen. Umformuliert heißt das so gut wie: Der Herrscher gibt dem Volk ein Beispiel aus seiner eigenen Moralvorstellung, dann wird niemand es wagen, nicht richtig – aber „richtig“ in seinem Sinne – zu handeln. Man sieht, diese Formulierung stimmt völlig überein mit der Schilderung von Zhuang Zhou: *„Gibt der Herrscher aus eigener Ansicht den Maßstab ab, wie sollte jemand es wagen, nicht zu gehorchen und sich zu bessern.“* Der neuralgische Punkt der konfuzianistischen Theorie, den Zhuang Zhou hervorheben will, heißt also: die Konfuzianer maßen sich an, den moralischen und politischen Maßstab im Namen der inhärenten Humanität und Gerechtigkeit abzugeben, in der Tat aber lediglich aus ihrer eigenen persönlichen Moralvorstellung. Und ein daoistisches Mittel gegen den moralischen und politischen Universalitätsanspruch der Konfuzianer darf natürlich auch nicht fehlen:

*Yan Hui sprach: „Ich bin vorangekommen.“*

*Konfuzius sprach: „Was meinst du damit?“*

*Er sprach: „Ich habe Ritual und Musik vergessen.“*

*Konfuzius sprach: „Das geht an, doch ist es noch nicht das Höchste.“*

*An einem anderen Tag trat er wieder vor ihn und sprach: „Ich bin vorangekommen.“*

*Konfuzius sprach: „Was meinst du damit?“*

*Er sprach: „Ich habe Humanität und Gerechtigkeit vergessen.“*

*Konfuzius sprach: „Das geht an, doch ist es noch nicht das Höchste.“*

*An einem anderen Tag trat er wieder vor ihn und sprach: „Ich bin vorangekommen.“*

*Konfuzius sprach: „Was meinst du damit?“*

*Er sprach: „Ich bin zu dem ruhenden Vergessen gekommen.“*

*Konfuzius sprach bewegt: „Was heißt das ruhende Vergessen?“*

*Yan Hui sprach: „Den Leib fallenlassen, die Sinne entheben; los vom Leib und frei vom Wissen, sowie sich vereinen mit dem, das alles durchdringt. Das heißt das ruhende Vergessen.“*

*Konfuzius sprach: „Vereint man sich mit allem, wird man nichts bevorzugen; wandelt man sich mit allem, wird man nirgends festsitzen. Du bist wirklich weit fortgeschritten! Nun bitte ich, dass ich dir nachfolgen darf.“<sup>113</sup>*

---

<sup>113</sup> 《莊子》〈大宗師〉:「顏回曰:『回益矣。』仲尼曰:『何謂也?』曰:『回忘禮樂矣。』曰:『可



Ritual und Musik sind das politische Protomittel des Konfuzianismus, Humanität und Gerechtigkeit sind die moralischen Kernbegriffe desselben. Sie zu vergessen, ist insofern als eine Aktion gegen den Universalitätsanspruch dessen Wertvorstellung zu betrachten. Denn, nach der im letzten Paragraphen dargelegten Ansicht von Zhuang Zhou, werden alle Werturteile sich schließlich als subjektiv und somit relativ enthüllen. Und „das ruhende Vergessen“, wodurch man frei von eigenem Leib und Wissen wird, ist in Wirklichkeit eine andere Formulierung des Begriffs „Sich-Klären“, wodurch man „frei von jeglichem Standpunkt“ wird. Indem man alles Subjektive fallenlässt, wird man sich mit dem Dao, das alles durchdringt, vereinen und wandeln. Da man dadurch den Einblick in die Ganzheit gewonnen hat, wird man auch nicht mehr auf einseitige Werte, so wie die Humanität und Gerechtigkeit der Konfuzianer, beharren. – Das ist die Antwort von Zhuang Zhou auf die Auseinandersetzung zwischen dem Konfuzianismus und Daoismus.

Mit ihrem Humanitäts- und Gerechtigkeitsbegriff wollen Konfuzius und Meng Ke allgemeine Kriterien für moralische und politische Handlungen aufstellen, geraten dabei aber in die Gefahr, persönliche Wertvorstellung als universal zu behaupten. Aus ihrer Lehre ergibt sich nun eine absehbare Konsequenz: Ein eigensinniger Herrscher könnte durch die konfuzianistische Gesinnung dazu ermutigt werden, seine eigene Beispiele namens der Humanität und Gerechtigkeit für gemeingültig zu erklären, und dem Volk zuzumuten, ihnen zu folgen. Aber die Aufhebung dieser Begriffe durch das ruhende Vergessen von Zhuang Zhou bedeutet zugleich auch die Aufhebung der Kriterien, die die beiden Konfuzianer nicht ohne Recht aufgestellt haben, da solche Kriterien unentbehrlich für das menschliche Leben sind. So, obwohl der überirdische Mensch nicht gewillt ist, die Ordnung des Reichs als seine Aufgabe zu betrachten, muss Zhuang Zhou gezwungenermaßen, um der irdischen Menschen willen, auch seine politische Richtlinie anbieten:

*Himmelswurzel wanderte auf der Mittagsseite des Yin-Berges und kam an den Liau-Bach. Da begegnete er von ungefähr dem Namenlosen, fragte ihn und*

---

矣，猶未也。』他日，復見，曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回忘仁義矣！』曰：『可矣，猶未也。』他日，復見，曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回坐忘矣。』仲尼蹴然曰：『何謂坐忘？』顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。』仲尼曰：『同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。』」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 216-217. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 282-285. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 94-95.

*sprach: „Darf ich fragen, wie man das Reich regiert?“*

*Der Namenlose sprach: „Fort! Ihr seid ein vulgärer Mensch. Was für eine lästige Frage habt Ihr gestellt. Ich bin eben dabei, mit dem Schöpfer zu verkehren. Habe ich es genug, so reite ich auf dem Vogel der Unsichtigkeit hinaus aus der räumlichen Welt und wandere im Land des Nichtseins und weile in den Gefilden des Grenzenlosen. Weshalb wollt Ihr mein Herz bewegen mit dem Gedanken an die Regierung des Reichs?“*

*Jener fragte abermals.*

*Der Namenlose sprach: „Lasst Euer Herz wandern in der Gemütsruhe, konzentriert Euren Atem in der Gleichgültigkeit, lasst die Dinge von selbst so sein und hegt keine eigene Ansicht: so wird das Reich in Ordnung sein.“<sup>114</sup>*

Mit diesem Gleichnis gibt Zhuang Zhou nun Aufschluss über den Doppelsinn seiner These „wu gong“. Einerseits bedeutet sie „frei von Leistung“, so wie die Einstellung des Namenlosen, sich nicht mit dem Wohl des Volks zu beschäftigen; andererseits impliziert sie als „ohne Leistung“ eine verblühte politische Auffassung, nämlich: selbst wenn es getan werden muss, soll man nichts leisten, sondern „keine eigene Ansicht hegen“ und „die Dinge von selbst so sein lassen“. „Ohne Leistung“ bzw. „ohne dem Volk das Wohl zu leisten“ ist demgemäß keine Verneinung vom Wohl des Volks. Der Akzent dieses Satzes liegt eher auf „ohne zu leisten“, was im Grunde eine andere Formulierung des Terminus „Nichthandeln“ in *Laozi* ist:

*... Wer handelt, verdirbt es. Wer festhält, verliert es. Also handelt der weise Mensch nicht, so verdirbt er nichts. Er hält nicht fest, so verliert er nichts. ... Dadurch fördert er alle Dinge, von selbst so zu sein, und wagt nicht zu handeln.<sup>115</sup>*

Ob das Nichthandeln in *Laozi* oder „ohne zu leisten“ bei Zhuang Zhou, beide bedeuten

---

<sup>114</sup> 《莊子》〈應帝王〉：「天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：『請問為天下。』無名人曰：『去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者為人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙垠之野。汝又何帛以治天下感予之心為？』又復問。無名人曰：『汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。』」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 226. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 292-294. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 98.

<sup>115</sup> 《老子》〈德經□六十四章〉：「...為者敗之，執者失之。是以聖人無為，故無敗；無執，故無失。...以輔萬物之自然而不敢為。」

In: Zhu Qianzhi: *Laozi jiao shi*. S. 167-168. / Richard Wilhelm: *Laotse*. S. 132-133.

keinesfalls die oft missverstandene, negative Tatenlosigkeit. Diese daoistische These besagt im Gegenteil eine positive Förderung, indem man den natürlichen Lauf der Dinge nicht mit eigener Ansicht eingreift, sondern sie von selbst so sein lässt. Unter „Von-selbst-so-sein“ kann „aus eigener Natur so zu sein“ verstanden werden. Es ist nach *Laozi* das Kern vom Dao.<sup>116</sup> Und wenn man nicht handelt, d.h. die Dinge nicht von außen mit eigener Ansicht eingreift, dann können und werden sie sich aus ihrer Natur frei entfalten:

*Das Dao handelt stets nicht, und nichts bleibt ungetan. Wenn Fürsten und Könige es zu wahren verstünden, so würden alle Dinge von selber sich gestalten. ...*<sup>117</sup>

„Wenn Fürsten und Könige das Nichthandeln vom Dao zu wahren verstünden, ...“ Da der Appell zum Nichthandeln an die Herrscher gerichtet ist, so kann man meinen, dass die Daoisten dadurch einen möglichst großen Freiraum zur Entfaltung für das Volk fordern wollen. Aus dieser Einstellung beschreibt Zhuang Zhou auch ein ganz anderes Idealbild vom Herrscher als die Konfuzianer:

*Yang Ziju suchte Lao Dan auf und sprach: „Gesetzt, ein Mensch wäre gescheit und beherzt, mit Scharfblick und Aufgeklärtheit, und unermüdlich, sich zu kultivieren: könnte man den mit den weisen Königen auf eine Linie stellen?“*

*Lao Dan sprach: „Für den weisen Menschen ist ein solcher Mensch nur ein in seiner Fähigkeit verfangener Dienstmann, der seinen Leib strapaziert und seine Seele bekümmert. Außerdem gereicht ihr buntes Fell dem Tiger und Panther dazu, gejagt zu werden; und das Geschick der Affen führt herbei, dass sie mit Stricken angebunden werden. Könnte man solche mit den weisen Königen auf eine Linie stellen?“*

*Yang Ziju sprach bewegt: „Ich erlaube mir nach der Regierung der weisen Könige zu fragen.“*

*Lao Dan sprach: „Also die Regierung der weisen Könige: Ihre Leistung deckt das ganze Reich, hat dennoch den Anschein, als wäre die nicht von ihnen ausgegangen. Ihr Einfluss wirkt auf alle Dinge, trotzdem fühlt sich das Volk*

---

<sup>116</sup> 《老子》〈道經□廿五章〉:「道法自然。」

In: Zhu Qianzhi: *Laozi jiao shi*. S. 66. / Richard Wilhelm: *Laotse*. S. 90.

<sup>117</sup> 《老子》〈道經□卅七章〉:「道常無為而無不為。侯王若能守，萬物將自化。...」

In: Zhu Qianzhi: *Laozi jiao shi*. S. 94. / Richard Wilhelm: *Laotse*. S. 102.

*nicht von ihnen abhängig. Obwohl sie das geleistet haben, wollen sie sich keinen Namen daraus machen und lassen die Dinge mit sich zufrieden sein. Sie befinden sich im Unergründlichen und wandern im Nichtsein.*“<sup>118</sup>

Ein Herrscher, der selbst zu herrschen versucht, ist für Zhuang Zhou kein weiser König, sondern wie ein Dienstmann. Der ideale Herrscher im daoistischen Sinne ist eher einer, der sich so verhält, als ob es keinen Herrscher gäbe. Und seine große Leistung soll paradoxerweise auch gerade darin bestehen, dass er nichts leistet, damit der Freiraum des Volks nicht angetastet wird. Mit dieser These „Nichthandeln“ vertreten die Daoisten erstaunlicherweise eine ziemlich liberale Position gegenüber ihren Zeitgenossen. Natürlich kann die politische Richtlinie von Zhuang Zhou „*lasst die Dinge von selbst so sein und hegt keine eigene Ansicht*“ dem Sinn gemäß auch allgemein als Richtlinie der Handlungen gelten. Und dadurch ist der überirdische Mensch **frei von Leistung**, weil er **die Dinge sich frei entfalten lässt**.

---

<sup>118</sup> 《莊子》〈應帝王〉：「陽子居見老聃，曰：『有人於此，嚮疾彊梁，物徹疏明，學道不勸。如是者，可比明王乎？』老聃曰：『是於聖人也，胥易技係，勞形怵心者也。且也虎豹之文來田，猿狙之便來藉。如是者，可比明王乎？』陽子居蹴然曰：『敢問明王之治。』老聃曰：『明王之治：功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜；立乎不測，而遊於無有者也。』」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 228. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 295-296. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 98-99.

## § 2-4 Frei von Selbst – über das Ich

Während der weise Mensch von Namen und der überirdische Mensch von Leistung frei sind, wovon kann man sich noch frei machen, um einen noch höheren oder gar den höchsten Stand der Unabhängigkeit zu erreichen? *„Der höchste Mensch ist frei von Selbst.“* – so lautet die Antwort von Zhuang Zhou. Nach der bisherigen Darlegung sind es wohl noch vorstellbar und versuchswert, von jeglichem Standpunkt frei zu werden und die Dinge sich frei entfalten zu lassen, obwohl es im ersten Augenblick als „frei von Namen“ und „frei von Leistung“ außergewöhnlich klingen. Was aber soll es bedeuten, frei von Selbst zu sein? Warum ist das erstrebenswert? Und ist das überhaupt möglich? Wie erwähnt, hat Zhuang Zhou seinen Zeitgenossen voraus die Rolle des Subjekts im Erkenntnisakt hervorgehoben. Wohl kann man es nicht anders erwarten, als dass der Spezialist der Selbstnegation es wieder aufheben wird. Würde das Subjekt wirklich aufgehoben, wie es im Text auf chinesisch wörtlich „ohne Selbst“ heißt, ist aber zu bedenken: Wer denn ist noch frei, wenn er „ohne Selbst“ ist?

Anders als die beiden Begriffe „Name“ und „Leistung“, die verfolgbare Spuren in den damaligen Debatten zwischen vielen verschiedenen Schulen hinterließen, wird das Wort „Selbst“ in den überlieferten Literaturen aus jener Zeit anscheinend nur als ein unauffälliges Adverb gebraucht und lässt leider keinen terminologischen Kontext aufspüren. Um den undurchsichtigen Satz *„Der höchste Mensch ist frei von Selbst.“* zu entschlüsseln, muss man also, anders wie in den letzten zwei Fällen, „den höchsten Menschen“ als Ausgangspunkt benutzen. Unter den drei von Zhuang Zhou aufgestellten Menschentypen ist allein der weise Mensch (chinesisch: shengren) von jeher ein geläufiger Begriff. Der impliziert, spätestens seit dem Gebrauch von Konfuzius, den Menschen mit angeborener Weisheit und verkörpert so zu sagen den vollkommenen Menschen überhaupt. Um diese solide Image zu übertreffen, erschafft Zhuang Zhou darüber hinaus noch zwei höhere Typen: der überirdische und der höchste Mensch (shenren und zhiren). Die beiden Wörter sind aber keine festen Begriffe geworden, und bleiben nur in *Zhuangzi* gebraucht, vielleicht auch deswegen, weil deren Implikation bei Zhuang Zhou kaum zu unterscheiden ist:

*... Fern auf dem Guye-Berg wohne der überirdische Mensch. Seine Haut sei wie Eis und Schnee, und er sei so zart wie die Jungfrau; er lebe nicht von Getreide, sondern schlürfe den Wind und trinke den Tau; er fahre auf Wolken, reite auf fliegendem Drachen, und wandere weit hinaus jenseits der Welt. Konzentriere sich sein Geist, so ließen sich die Dinge vor Seuche bewahren,*

*und lasse sich das Getreide zur Reife kommen. ... Der überirdische Mensch, seine Güte wird alle Dinge in Eins vereinen. Und die irdische Welt strebt immer nach Verwirrungen. Wie könnte er sich damit abmühen, die Ordnung des Reichs zu seiner Aufgabe zu machen! Der überirdische Mensch, nichts kann ihm etwas anhaben. Eine große Sintflut, die bis an den Himmel reicht, kann ihn nicht ertränken; eine große Hitze, in der Metalle und Steine zerschmelzen, die Erde und die Berge verdorren, kann ihn nicht erhitzen. Aus seinem Schmutz und seiner Spreu lassen sich noch die großen Herrscher wie Yao und Shun formen. Wie sollte er gewillt sein, sich hektisch mit den äußeren Dingen zu beschäftigen!*<sup>119</sup>

*... Der höchste Mensch ist übernatürlich. Selbst wenn die großen Seen im Feuer aufgingen, vermöchte es ihm nicht heiß zu machen; selbst wenn die Flüsse gefrören, vermöchte es ihm nicht kalt zu machen; selbst wenn heftiger Donner die Berge zerrisse, vermöchte ihm das nicht zu verletzen; selbst wenn der Sturm das Meer peitschte, vermöchte ihm das nicht Schrecken einzuflößen? Einer wie solcher, der fährt auf Wolken, reitet auf Sonne und Mond, und wandere weit hinaus jenseits der Welt. Tod und Leben sind keine Veränderung für sein Selbst. Was erst sollten ihm da die Gedanken an Nutzen und Schaden sein!*<sup>120</sup>

Oben sind zwei von den sehr wenigen Stellen im Inneren Buch von *Zhuangzi*, die den überirdischen und den höchsten Menschen beschreiben. Nach dem Vergleich der beiden Zitate muss man aber feststellen, dass all die übernatürlichen Beschaffenheiten der Letzteren auch bei dem Ersteren vorkommen, so dass es unverständlich wirkt, was für Eigenschaften den höchsten Menschen ausmachen sollen. Eigentlich könnte man von diesen Beschreibungen sogar den Eindruck erhalten, dass der überirdische Mensch etwas „höher“ erscheint. Diese hochgradige Ähnlichkeit zwischen den beiden ist möglicherweise auch ein Grund für den Kommentator Guo Xiang, die erwähnten drei Menschentypen für ebenbürtig bzw. gleich zu halten. Dagegen muss aber angemerkt werden, dass solche Beschreibung nie bei dem weisen Menschen vorkommt, obwohl er der häufigst verwendete Terminus unter den drei Typen ist.

---

<sup>119</sup> Siehe Anmerkung 78.

<sup>120</sup> 《莊子》〈齊物論〉：「...至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山而不能傷，飄風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎！」  
In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 88. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 96. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 49.

Vergleicht man die beiden Zitate Satz für Satz miteinander, so soll doch ein ganz besonderer Ausdruck beim höchsten Menschen die Aufmerksamkeit erwecken, nämlich: „*Tod und Leben sind keine Veränderung für sein Selbst.*“ Allein diese Formulierung ist beim überirdischen Menschen nicht zu finden und bezieht sich gerade auf das Selbst, von dem der höchste Mensch frei ist. Also ist dieser Satz möglicherweise der Schlüssel zum Verständnis des höchsten Menschen. Mittels dieses Fadens ist nun eine weitere Aussage über den höchsten Menschen und auch über Leben und Tod, in einem anderen Gleichnis zu finden:

*Im Staat Lu lebte ein Mann mit abgeschnittenen Zehen namens Zehenlos von Shu-Berg. Der kam auf den Fersen gehumpelt, um Konfuzius aufzusuchen.*

*Konfuzius sprach: „Durch Eure Unvorsichtigkeit habt Ihr Euch in der Vergangenheit so ins Unglück gebracht. Was hat es für einen Wert, jetzt noch zu mir zu kommen?“*

*Zehenlos sprach: „Gerade weil ich es nicht verstand, achtzugeben, so dass ich mit meinem Körper leichtsinnig umgegangen habe, darum habe ich mich um meine Füße gebracht. Wenn ich nun komme, so geschieht das, weil ich noch etwas habe, das wertvoller ist als meine Füße und das ich vollständig zu bewahren trachte. Es gibt niemand, den der Himmel nicht schirmt, den die Erde nicht trägt. Und ich dachte, Ihr seiet wie Himmel und Erde. Wie konnte ich wissen, dass Ihr so einer seid, Meister!“*

*Konfuzius sprach: „Ich bin aber oberflächlich gewesen. Warum tretet Ihr nicht ein, lasst mich bitte Euch lehren, was ich weiß.“*

*Zehenlos ging aber weg.*

*Konfuzius sprach: „Nehmt ihn zum Beispiel, meine Jünger! Dieser Zehenlos war ein Sträfling, dessen Füße abgehauen wurden, und dennoch trachtet er zu lernen, um seine früheren Missetaten wiedergutzumachen. Wieviel mehr müssen sich da erst die Mühe geben, deren Tugend noch unversehrt ist!“*

*Zehenlos erzählte es Lao Dan und sprach: „Hat der Konfuzius den Stand vom höchsten Menschen doch noch nicht erreicht? Warum versucht er ständig, Euch nachzuahmen? Er bestrebt sich noch, sich kuriosen, illusorischen Ruhm zu erwerben, ohne zu wissen, dass der höchste Mensch darin nur Fußfesseln und Handschellen seines Selbst sieht.“*

*Lao Dan sprach: „Warum zeigt Ihr ihm nicht einfach, wie Tod und Leben auf der gleichen Linie liegen, wie Bejahung und Verneinung miteinander verbunden sind, um ihn von seinen Fesseln frei zu machen? Ist das möglich?“*

*Zehenlos sprach: „Seine Fesseln sind eine Strafe des Himmels, wie könnte man ihn davon frei machen?“<sup>121</sup>*

Durch das Gespräch zwischen Zehenlos und Lao Dan wird die Bedeutung von Leben und Tod für den höchsten Menschen verdeutlicht: Der höchste Mensch befreit sich von den Fesseln seines Selbst, indem er einsieht, dass *„Tod und Leben auf der gleichen Linie liegen“*, und dass *„Bejahung und Verneinung miteinander verbunden sind“*. Das Letztere war über das Wissen und wurde bereits in § 2-2 erklärt; das Erstere gehört dann zum Thema dieses Paragraphen und wird im Folgenden entfaltet. Dass Konfuzius nicht imstande ist, zu dieser Einsicht zu gelangen, nennt Zhuang Zhou die *„Strafe des Himmels“*. Was diese Strafe genau bedeutet, wird noch in einem anderen Gleichnis erwähnt, in dem Lao Dan, der offensichtlich für Zhuang Zhou als Prototyp des höchsten Menschen gilt, wieder eine Rolle spielt:

*Lao Dan war gestorben. Qin Shi ging hin, um sein Beileid zu bezeugen. Er stieß drei Klagelaute aus und kam wieder heraus.*

*Ein Jünger fragte ihn: „Wart Ihr nicht unseres Meisters Freund?“*

*Er sagte: „Wohl.“*

*„Ist es Euch dann genug, auf diese Weise Euer Beileid zu bezeugen?“*

*Er sprach: „Ja! Anfangs hielt ich die Leute für seinesgleichen, und nun ist es doch nicht so. Als ich vorhin hineinging, um zu klagen, da beweinten ihn die Alten, als weinten sie um einen Sohn, und die Jungen weinten, als trauerten sie um eine Mutter. Wie die Leute sich so verhalten, haben bestimmt einige gesprochen, die nicht so sprechen müssen, und einige geweint, die nicht so weinen müssen. Das ist aber ein Abweichen von der himmlischen Natur und ein Zuwiderlaufen gegen das Gefühl. Solche Leute haben ihre Gaben von der Natur vergessen. Diesen Zustand nannten die Alten: die Strafe für das Abweichen von der himmlischen Natur. Als es Zeit für ihn war, zu kommen,*

---

<sup>121</sup> 《莊子》〈德充符〉：「魯有兀者叔山無趾，踵見仲尼。仲尼曰：『子不謹，前既犯患若是矣。雖今來，何及矣！』無趾曰：『吾唯不知務而輕用吾身，吾是以亡足。今吾來也，猶有尊足者存焉，吾是以務全之也。夫天無不覆，地無不載，吾以夫子為天地，安知夫子之猶若是也！』孔子曰：『丘則陋矣。夫子胡不入乎，請講以所聞！』無趾出。孔子曰：『弟子勉之！夫無趾，兀者也，猶務學以復補前行之惡，而況全德之人乎！』無趾語老聃曰：『孔丘之於至人，其未邪？彼何寶寶以學子為？彼且斲以諛詭幻怪之名聞，不知至人之以是為己桎梏邪？』老聃曰：『胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？』無趾曰：『天刑之，安可解！』」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 163. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 202-205. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 76-77.



*kam der Meister seiner Zeit gemäß in diese Welt; als es Zeit für ihn war, zu gehen, ging der Meister dem Schicksal überlassen aus dieser Welt. Wer mit der ihm zugemessenen Zeit zufrieden ist und sich in den Lauf der Dinge fügt, vermögen Trauer und Freude nicht mehr auf ihn einzudrängen. Diesen Zustand nannten die Alten: die himmlische Erlösung von der Gebundenheit.*<sup>122</sup>

Die Strafe des Himmels ist, nun genauer gesagt, „die Strafe für das Abweichen von der himmlischen Natur“. Sie besagt, man weicht von der himmlischen Natur ab, läuft gegen das Gefühl zuwider und hat seine Gaben von der Natur vergessen. Derartiges Verhalten zeigt sich besonders dann, wie Zhuang Zhou hier inszeniert, wenn der Mensch mit dem Tod konfrontiert wird. Während die meisten Menschen sich in diesem üblichen, aber naturwiderigen Zustand befinden, hat Lao Dan, als der höchste Mensch, jedoch eine andere Haltung gegenüber dem Leben und Tod: „Als es Zeit für ihn war, zu kommen, kam der Meister seiner Zeit gemäß in diese Welt; als es Zeit für ihn war, zu gehen, ging der Meister dem Schicksal überlassen aus dieser Welt.“ Diese Haltung ist, vor allem in der Hinsicht, was das eigene Schicksal betrifft, sozusagen eine Konkretisierung des wohlbekanntesten Mottos des Daoismus: „sich ins Von-selbst-so-sein schicken“<sup>123</sup> – lass es geschehen, was naturgemäß sein muss. Der positive Sinn dieser völlig passiv klingenden Haltung heißt aber: „wer mit der ihm zugemessenen Zeit zufrieden ist und sich in den Lauf der Dinge fügt, vermögen Trauer und Freude nicht mehr auf ihn einzudrängen.“ Bezieht man nun den zu entschlüsselnden Satz „Tod und Leben sind keine Veränderung für sein Selbst.“ auf diesen Zusammenhang, wird er gleich eine zutreffende Ausdeutung erhalten: **Selbst Leben und Tod können seine innere Ruhe nicht rühren!** Also hebt sich der höchste Mensch durch diese „himmlische Erlösung

---

<sup>122</sup> 《莊子》〈養生主〉：「老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：『非夫子之友邪？』曰：『然。』『然則弔焉若此，可乎？』曰：『然。始也吾以為至（其）人也，而今非也。向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之懸解。』」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 111-112. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 127-128. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 55-56.

Das Wort „qi“ in der Klammer steht in der Version von Guo Qingfan statt des davorstehenden Wortes „zhi“ in der Version von Chen Guying. In meiner Übersetzung wird die alte Fassung „qi“ übernommen. So lässt sich der Satz übersetzen als: „Anfangs hielt ich die Leute für seinesgleichen, und nun ist es doch nicht so.“ Anderenfalls wird dieser Satz bei Chen Guying so heißen: „Anfangs hielt ich ihn (Lao Dan) für den höchsten Menschen, und nun ist es doch nicht so.“ – was mir widersprüchlich erscheint.

<sup>123</sup> 「順其自然」. Dieses Motto wird aber nie wörtlich so in Laozi oder Zhuangzi formuliert, sondern ein zusammenfassender Ausdruck der Nachwelt.

von der Gebundenheit“, d.i. die Befreiung von der Sorge um Leben und Tod, von anderen, so auch von dem überirdischen Menschen ab.

Die Erhabenheit des höchsten Menschen bezieht sich also auf die Dimension der Existenz-Frage – des allgemeinsten und tiefgründigsten Anliegen der Menschheit, oder aller Lebewesen überhaupt. Und in der Tat, wer sich über die Sorge um eigenes Leben und eigenen Tod erheben kann, gilt ohne Zweifel als eine Art der höchsten Menschen, auch ohne die übernatürlichen Beschaffenheiten, die Zhuang Zhou ihm zuschreibt. Wie ist der höchste Mensch, oder besser gesagt, wie ist Zhuang Zhou auf diese Einsicht gekommen, verrät eine Anekdote im Äußeren Buch, in der er selbst mit dem Tod seiner Frau konfrontiert wurde:

*Die Frau von Meister Zhuang war gestorben. Meister Hui ging hin, um ihm zu kondolieren. Da hockte Meister Zhuang auf dem Boden, trommelte auf einem Topf und sang.*

*Meister Hui sprach: „Wenn Ihr mit Eurer Frau zusammen gelebt habt, und sie Kinder aufgezogen hat und im Alter stirbt, dann ist es wahrlich schon gerade genug, wenn Ihr nicht um sie klagt. Nun noch dazuhin auf einem Topf zu trommeln und zu singen, ist das nicht gar zu bunt?“*

*Meister Zhuang sprach: „Nicht also! Als sie eben gestorben war, wie könnte ich nicht auch Schmerz empfunden haben! Doch dann erkenne ich, dass sie ursprünglich noch kein Leben besaß; ja nicht nur kein Leben, sondern auch kein Wahrnehmbares; ja nicht nur kein Wahrnehmbares, sondern auch keine Vitalität. Im Zwielflicht zwischen Sein und Nichts, durch die Wandlung entstand die Vitalität; die Vitalität verwandelte sich und das Wahrnehmbare entstand; das Wahrnehmbare verwandelte sich und das Leben entstand. Nun trat abermals eine Verwandlung ein, und es kam zum Tod. Diese Vorgänge folgen einander wie Frühling, Sommer, Herbst und Winter, als der Kreislauf der vier Jahreszeiten. Und nun schlummert sie ruhend in dem großen Raum, ich aber beweinte sie heulend. So schien ich mir das Schicksal nicht zu verstehen. Darum lasse ich ab davon.“<sup>124</sup>*

---

<sup>124</sup> 《莊子》〈至樂〉：「莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：『與人居，長子、老、身死，不哭，亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！』莊子曰：『不然。是其始死也，我獨何能無概然！察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。』」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 469. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band II, S. 614-615. /

Das unkonventionelle Benehmen von Zhuang Zhou, dass er beim Tod seiner Frau singte statt trauerte, mag eventuell die verborgene Emotion mancher Männer zum Ausdruck gebracht haben, allerdings tat er das nicht aus Freude der Erleichterung, sondern nach philosophischem Nachsinnen. Wie er selbst beschreibt, hatte der abgeklärte Denker anfänglich wie jeder andere auch Gemütsregung, als das Sterben seiner Frau vor seinen Augen eintrat. Was ihn schließlich umstimmt, ist eine ganz normale Erleuchtung, dass Leben und Tod einfach der natürliche Lauf der Dinge sind – aber gestützt auf eine Theorie der Wandlung von „qi“ (Luft/Atem/Vitalität). Diese Theorie glaubt, dass alle Leben bzw. Wahrnehmbaren durch die Verwandlung der Vitalität entstehen und sich nach dem Tod bzw. Zerfall wiederum in dieselbe auflösen für weitere Verwandlungen. So gesehen besagt der Tod keineswegs das Ende des Lebens, sondern gehört ebenso zu dem Zyklus des gesamten Lebens in unendlicher Wandlung. Diese Erleuchtung lässt die Trauer um die Tote völlig grundlos erscheinen. Daher entschloss er sich, damit aufzuhören. Sonst wäre er auch ein gefesselter Mensch wegen der Strafe des Himmels, der das Schicksal, d.h. den Lauf des Lebens, nicht versteht. Ob Zhuang Zhou der Urheber dieser Wandlung-Theorie ist, kann leider nicht festgestellt werden. Das Wort „qi“ war zu jener Zeit längst ein geläufiger Begriff und wurde oft mit der Lebenskraft in Verbindung gebracht. Aber Zhuang Zhou war vielleicht der Erste, der mit diesem Begriff die Wandlung aller Leben sowie aller Dinge zu erklären und somit alles als ein Ganzes zu fassen suchte. Und möglicherweise hat er diese Theorie mit seinem Erlebnis vom Traum assoziiert:

*Einst träumte Zhuang Zhou, dass er ein Schmetterling sei, ein flatternder Schmetterling, der sich wohl und glücklich fühlte und nichts wusste von Zhuang Zhou. Plötzlich wachte er auf: da war er wieder wirklich und wahrhaftig Zhuang Zhou. Nun ist es nicht gewiss, ob Zhuang Zhou geträumt hat, dass er ein Schmetterling sei, oder ob der Schmetterling geträumt hat, dass er Zhuang Zhou sei. Doch ist zwischen Zhuang Zhou und dem Schmetterling sicher ein Unterschied. Das heißt die Wandlung der Dinge.*<sup>125</sup>

Der Traum und das Moment, davon aufzuwachen, müssen ein sehr eigenartiges Erlebnis

---

Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 195-196.

<sup>125</sup> 《莊子》〈齊物論〉：「昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 99. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 112. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 52.

für jeden Menschen sein. Oft scheint alles im Traum so real zu sein, und um so unrealer fühlt man sich beim Aufwachen, als spänge man plötzlich von einer Welt zu einer anderen, oder vielleicht auch, von einem Leben zu einem anderen. Wie schon gesehen, setzt Zhuang Zhou den Traum gern als Beispiel, um die Unwissenheit des Menschen aufzuzeigen. Denn während des Traumes weiß man ja nicht, dass es ein Traum ist. Dazu sieht er aber noch, dass eine Analogie zwischen dem Leben und Traum bestehen kann. Denn man weiß ebenfalls nichts außer seinem gegenwärtigen Leben, wie man nichts außer dem Traum weiß, in dem man sich gerade befindet. Während er träumte, dass er ein Schmetterling sei, wusste er nichts von Zhuang Zhou. Und wenn es berechtigt ist, dass er sich als Zhuang Zhou real fühlt, warum denn nicht als Schmetterling? So darf man doch umdenken, dass Zhuang Zhou eben umgekehrt ein Traum des Schmetterlings sein könnte. Bringt man jetzt das Leben mit dem Traum in Parallele, dann ist es durchaus vorstellbar, dass er in diesem Leben Zhuang Zhou und in einem anderen der Schmetterling wäre. Das Hin- und Herspringen zwischen Traum und Wachen könnte also wie eine Wandlung der Leben sein, oder auch umgekehrt, das Leben würde sich so wandeln, wie man zwischen Traum und Wachen hin- und herspringen. Und das nennt Zhuang Zhou „**die Wandlung der Dinge**“.

Ausgerüstet mit dieser Wandlung-Theorie kann Zhuang Zhou schließlich auf sein zentrales Thema über Leben und Tod eingehen. Der geniale Stilist bereitet den Lesern wieder eine Überraschung, indem er dieses Thema mittels eines langen Gleichnisses „systematisch“ behandelt, obwohl das von dieser Darstellungsweise kaum zu erwarten ist:

*Zisi, Ziyu, Zili und Zilai sprachen untereinander: „Wer ist imstand, das Nichts als Kopf, das Leben als Rücken, das Tod als Steißbein zu betrachten; wer weiß es, dass Tod und Leben, Sein und Vergehen ein Ganzes bilden, mit einem solchen wollen wir Freundschaft schließen.“*

*Da sahen sich die vier Männer an und lächelten, und da sie alle im Herzen damit einverstanden waren, so schlossen sie zusammen Freundschaft.*

*Nicht lange danach wurde Ziyu krank. Zisi ging zu ihm hin, um nach ihm zu sehen.*

*Jener sprach: „Groß ist der Schöpfer, der mich also angefasst hat!“*

*Sein Rücken war völlig krumm geworden. Alle fünf Akupunkturpunkte der Eingeweide zeigten sich nach oben. Die Wange reichte ihm bis auf den Nabel. Seine Schultern waren höher als der Kopf. Seine Halswirbel standen zum Himmel empor. Seine ganze körperliche Verfassung war in Aufruhr; aber im*

*Herzen war er ruhig und unbewegt.*

*Er schleppte sich an den Brunnen, sah sein Spiegelbild im Wasser und sprach:  
„Ach, wie der Schöpfer mich behandelt hat!“*

*Zisi sprach: „Tut es Euch leid?“*

*Jener sprach: „Nein, wie sollte es mir leid tun! Wenn er mich nun auflöst und meinen linken Arm verwandelt in einen Hahn, so werde ich zur Nacht die Stunden rufen; wenn er mich auflöst und verwandelt meinen rechten Arm in eine Armbrust, so werde ich Eulen zum Braten herunterschließen; wenn er mich auflöst und verwandelt mein Steißbein in Räder und meinen Geist in ein Pferd, so werde ich ihn besteigen und bedarf keines anderen Gefährtes. Das Bekommen hat seine Zeit, das Verlieren ist der Lauf der Dinge. Wer mit der ihm zugemessenen Zeit zufrieden ist und sich in den Lauf der Dinge fügt, vermögen Trauer und Freude nicht mehr auf ihn einzudrängen. Das ist die von den Alten genannte Erlösung von der Gebundenheit. Wer sich nicht selber davon lösen kann, ist gebunden von den äußeren Dingen. Und dass die Wesen die Natur nicht bezwingen können, ist von jeher so gewesen. Was sollte mir dabei leid tun?“*

*Nicht lange danach wurde Zilai krank und lag röchelnd im Sterben. Weib und Kinder umringten ihn unter Tränen.*

*Zili ging hin, um nach ihm zu sehen. Er sprach: „Fort, zieht euch zurück! Stört ihn nicht bei seiner Verwandlung!“*

*Dann lehnte er sich an die Tür, redete mit ihm und sprach: „Groß ist der Schöpfer! Was wird er nun aus Euch machen; wohin wird er Euch jetzt führen? Wird er eine Rattenleber aus Euch machen oder einen Insektenfuß?“*

*Zilai sprach: „Wenn die Eltern dem Sohne gebieten, nach Osten oder Westen, nach Süden oder Norden zu gehen, so folgt er einfach ihrem Befehl. Die Natur ist für den Menschen mehr als Vater und Mutter; wenn sie mich dem Tod nähern lässt, und ich nicht gehorchen wollte, so wäre ich widerspenstig. Was kann man ihr denn vorwerfen? Die Natur verleiht uns die Gestalt; sie schafft uns Mühe durch das Leben; sie schafft uns Muße durch das Alter; sie schafft uns Ruhe durch den Tod. So werden diejenigen, die das Leben für gut halten, eben deshalb den Tod auch für gut halten. Wenn nun ein großer Gießer sein Metall schmelzt, und das Metall aufspritzen und sagen würde: ‚Ich will unbedingt, dass Ihr aus mir ein edles Schwert wie Moya macht!‘, so hielte der große Gießer das Metall bestimmt für unheilvoll. Wenn ich, nachdem ich einmal Menschengestalt erhalten habe, nun spräche: ‚Wieder ein Mensch, wieder ein Mensch will ich werden!‘, so würde mich der Schöpfer sicher als*

*unheilvollen Menschen betrachten. Dass wir gerade in menschlicher Gestalt geformt sind, darüber freuen wir uns bereits so; wenn diese menschliche Gestalt sich noch tausendmal wandeln wird, ohne jemals ans Ende zu kommen, ist jene Freude überhaupt zu ermessen? Betrachten wir nun die Natur als den großen Schmelzofen, den Schöpfer als den großen Gießer: wohin er mich schickt, soll es mir recht sein!“*  
*Beschaulich schläft er ein und geruhsam wacht er auf.*<sup>126</sup>

Der Inhalt dieses Gleichnisses lässt sich in drei Teile gliedern: Das Anfreunden der vier Protagonisten, das erste Gespräch zwischen Zisi und Ziyu, sowie das zweite Gespräch zwischen Zili und Zilai. Mit dem Einverständnis zwischen den vier Freunden kündigt Zhuang Zhou zuerst seine Hauptthese, „*dass Tod und Leben, Sein und Vergehen ein Ganzes bilden*“, an. Dann folgt im ersten Gespräch eine Erläuterung dieser These durch eine bildhafte Veranschaulichung der Wandlung-Theorie. Zum Schluss wird im zweiten Gespräch noch die übliche Einstellung zu Leben und Tod berichtigt. Die Hauptthese findet außerdem eine andere Formulierung in dem oben angeführten Wort von Lao Dan, dass „*Tod und Leben auf der gleichen Linie liegen*“. Wie eben geschildert, betrachtet die Wandlung-Theorie Leben und Tod beide als zyklischen Prozess der immerwährenden Wandlung der Dinge. Dieser Ansicht nach besagt der Tod einen Vorgang zu weiteren, unendlichen Leben; das heißt zugleich, dass ein Leben durch den Tod anderer Leben

---

<sup>126</sup> 《莊子》〈大宗師〉：「子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：『孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣。』四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。俄而子輿有病，子祀往問之。曰：『偉哉夫造物者，將以予為此拘拘也！曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天。』陰陽之氣有沴，其心閒而無事，跼（足鮮）而鑑於井，曰：『嗟乎！夫造物者又將以予為此拘拘也！』子祀曰：『女惡之乎？』曰：『亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！且夫得者，時也，失者，順也；安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也。而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉！』俄而子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之。子犁往問之，曰：『叱！避！無怛化！』倚其戶與之語曰：『偉哉造化！又將奚以汝為，將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？』子來曰：『父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母；彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今之大冶鑄金，金踴躍曰「我且必為鑊錡」，大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰「人耳人耳」，夫造化者必以為不祥之人。特犯人之形而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪？今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！』成然寐，蘧然覺。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 199-200. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 258-262. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 89-90.

erst entsteht. Ferner kann die Wandlung der Dinge auch nur durch das Zusammenwirken von den beiden in Gang gesetzt werden. Sie sind ja in Wahrheit zwei miteinander zusammenhängende Perspektiven und unentbehrliche Bestandteile einer Einheit. Wenn Leben und Tod also zwei gleichwertige und untrennbare Naturvorgänge sind, warum soll man bloß das Leben lieben und den Tod aber fürchten? Mag diese These mehr als selbstverständlich klingen, auch wenn das Leben aus Sicht des Ganzen unendlich ist, muss dieser Gedanke nicht unbedingt für jeden tröstlich sein. Ob man durch derartige intellektuelle Überlegung den Tod durchschauen und somit die „*Erlösung von der Gebundenheit*“ erreichen kann, wie Zhuang Zhou abermals verkündigt – „*Wer mit der ihm zugemessenen Zeit zufrieden ist und sich in den Lauf der Dinge fügt, vermögen Trauer und Freude nicht mehr auf ihn einzudrängen.*“ – ist mehr oder weniger eine Frage der individuellen Gesinnung. Vielleicht wirklich wie er meint: „*Wer sich nicht selber davon lösen kann, ist gebunden von den äußeren Dingen.*“ Allerdings ist es äußerst achtenswert, dass das Thema über Leben und Tod einen zentralen Platz in *Zhuangzi* einnimmt, während z.B. Konfuzius sich nichts darüber äußern wollte. Der Letztere antwortete einmal auf die Frage seines Jüngers nach dem Tod damit: „*Wenn man das Leben noch nicht begreift, wie kann man den Tod verstehen?*“<sup>127</sup> und lässt die Frage über den Tod somit außer Acht. Unter seinem Einfluss und dem säkularisierenden Zeitgeist gemäß haben sich die meisten Denker in der vorkaiserlichen Epoche Chinas hauptsächlich den politischen und ethischen Aufgaben gewidmet; wenige haben ihr Augenmerk überdies auf die erkenntnistheoretischen und kosmologischen Probleme gerichtet; aber keiner wie Zhuang Zhou, auch nicht sein daoistischer Vorgänger Lao Dan, hat sich so intensiv mit der Existenz-Frage befasst. Diese Verlagerung des Schwerpunkts ist von besonderer Bedeutung. Denn in anderen Bereichen, auch wenn man dabei das Individuum als das handelnde bzw. wahrnehmende Subjekt hervorhebt, wird es im Grunde genommen immer noch als Teil irgendwelcher Gefüge angesehen. So z.B. in der Ethik wird das Individuum stets in der zwischenmenschlichen Beziehung betrachtet. Als Mensch liegt sein Wert vielmehr auf der moralischen Handlung; und als Einzelner, nämlich allein auf sich selbst bezogen, verliert es dann an Bedeutung für die ethische Betrachtung. Auch bei der Erkenntnislehre ist das Subjekt nicht aus dem Zusammenhang mit den zu erkennenden Objekten zu denken. Aber die Existenz-Frage, vor allem die Frage über den Tod, ist ganz und gar individuell. Denn jeder muss sterben, aber sterben muss man doch allein. D.h., der Tod betrifft jeden, aber jeder wird doch allein mit „seinem Tod“ konfrontiert. Durch seine Auseinandersetzung mit dieser Frage hat Zhuang Zhou nunmehr das Individuum, und zwar nur das, in den Mittelpunkt des

---

<sup>127</sup> 《論語》〈先進〉：「季路...敢問死。曰：『未知生，焉知死？』」

In: Liu Baonan: *LunYu zheng yi*. S. 243. / Richard Wilhelm: *Kungfutse*. S. 115.

philosophischen Blickfeldes gerückt.

Aber nicht nur die These, „*dass Tod und Leben, Sein und Vergehen ein Ganzes bilden*“, auf die Wandlung-Theorie getraut sich Zhuang Zhou sogar zu verkünden: „*Himmel und Erde entstehen mit mir zugleich, und alle Dinge sind mit mir eins.*“<sup>128</sup> Wenn alles, hier wahrscheinlich samt Himmel und Erde, gleich aus der Vitalität besteht und sich in dieser Form in einander verwandeln kann und wird, dann kann alles doch in gewissem Sinne als eins und zugleich entstanden angesehen werden. Aus dieser Sicht ist jedes Ding, jeder Mensch nichts anders als ein Ausschnitt des wandelnden Ganzen in bestimmtem Raum und bestimmter Zeit. In diesem Weltbild, in dem das Ich mit dem Ganzen eins ist, gibt es wirklich keinen Platz für die Sorge um eigene Existenz. Denn, „*wenn diese menschliche Gestalt sich noch tausendmal wandeln wird, ohne jemals ans Ende zu kommen, ist jene Freude überhaupt zu ermessen?*“ Diesem Gedanken zufolge kann der höchste Mensch vielleicht auch ein verständlicheres Bild erhalten. Beim Vergleich der drei Menschentypen beschrieb Zhuang Zhou den höchsten Menschen als: „*Wer es aber versteht, das innerste Wesen der Natur sich zu eigen zu machen und sich treiben zu lassen von dem Wandel der sechs Urkräfte, um in der Unendlichkeit zu wandern, wovon soll er noch abhängig sein? ... der höchste Mensch ist frei von Selbst ...*“<sup>129</sup> Diese mysteriös klingende Beschreibung kann auch als Bildersprache verstanden werden und besagt einfach, dass der höchste Mensch derjenige ist, der das Wesen der Natur begriffen hat, nämlich: er ist sich dessen bewusst, dass er sich in der Wandlung der Dinge befindet und sich davon treiben lässt. Und er ist frei von Selbst bzw. ohne Selbst, weil er sein Selbst als mit dem Ganzen vereint versteht. Er lebt also nicht mehr als Einzelner, der in seiner augenblicklichen Existenz eingeschränkt ist, sondern als unabhängiger Wanderer in der Unendlichkeit des Ganzen. Dennoch, auch wenn man sich selbst als eins mit dem Ganzen betrachten will, sind noch nicht alle Zweifel an Leben und Tod behoben. Was hat Zhuang Zhou unter „Ich“ verstanden, als er sagte, „*alle Dinge sind mit mir eins*“? Hat er dabei allein die Leiblichkeit gemeint oder auch das Ich-Bewusstsein, das sich so deutlich von seiner Außenwelt, das heißt dann auch von dem Ganzen, unterscheidet? Was geschieht mit dem Ich-Bewusstsein, während sein Leib sich unendlich in die Wandlung der Dinge begeben? Mit seinen Beispielen der Verwandlungen in Hahn, Armbrust, Räder und Pferd scheint nur von der Leiblichkeit die Rede zu sein. Dass er das Pronomen „ich“ nach dessen Verwandlung noch weiter verwendet, („... so werde ich zur Nacht die Stunden rufen; ..., so werde ich Eulen zum Braten herunterschießen; ..., so werde ich ihn besteigen und bedarf keines

---

<sup>128</sup> Siehe Anmerkung 60.

<sup>129</sup> Siehe Anmerkung 22.



anderen Gefährtes.“) ist vermutlich nichts weiter als eine sinnbildliche Manier. Und wenn man die Wandlung-Theorie, die Zhuang Zhou beim Tod seiner Frau formulierte, so modifiziert, indem man die beiden Begriffe „Vitalität“ und „Wahrnehmbares“ durch „Energie“ und „Materie“ ersetzt, wird sie sogar an die Physik der Moderne erinnern: „Im Zwielficht zwischen Sein und Nichts, durch die Wandlung entstand die Energie; die Energie verwandelte sich und das Materie entstand; das Materie verwandelte sich und das Leben entstand.“ Trotz dieses dem Materialismus ähnlichen Charakters hat Zhuang Zhou das Ich-Bewusstsein nicht außer Acht gelassen. Im Gegenteil, gerade er hat eine unvergleichliche Reflexion darüber geliefert:

*Große Erkenntnis ist gelassen; kleine Erkenntnis strebt nach Unterscheidung. Große Worte hören sich nicht besonders an; kleine Worte sind bloß Rederei. Im Schlaf pflegt die Seele Verkehr; im Wachen entfaltet sich der Körper. Man verwickelt sich in das, mit dem man in Kontakt steht, und belästigt das Herz täglich mit Wetteifern. Manchmal gedankenlos, manchmal in sich selbst versunken, und manchmal gedankenvoll. Kleine Furcht macht ängstlich; großer Schrecken versetzt einen in Panik. Sie treten auf, wie der Bolzen von der Armbrust schnell: das ist die Instanz über Recht und Unrecht. Ihre Beharrlichkeit ist wie ein beschworener Vertrag: das heißt den Sieg behalten. Sie vergehen wie Herbst und Winter: das bezeichnet wie sie täglich verfallen. Frönen sie ihren Taten, sind sie nicht mehr zum Urstand zurückzubringen. Sie empfinden einen Überdruß, so wie zugebunden: das bezeichnet wie sie in ihre alten Gleise eingefahren sind. Ist das Herz dem Tod nahe, läßt es sich nicht zum Leben wiederbringen. Freude und Zorn, Trauer und Heiterkeit, Sorgen und Seufzer, Unbeständigkeit und Gefügigkeit, Leichtsinn und Lässigkeit, Hemmungslosigkeit und Befangenheit entstehen wie die Musik aus Leere (der Rohre), oder wie Dampf Pilze erzeugt. Tag und Nacht lösen sich einander ab und niemand weiß, woher sie sprossen. Genug! Genug! Wie soll man zwischen Morgen und Abend schon erkennen, woraus sie entstehen! Ohne sie gibt es kein Ich; ohne Ich können sie nicht bestehen. Das ist der Tatsache auch nahe, dennoch weiß man nicht, wer die Anweisung gibt. Es scheint einen wahren Gebieter zu geben, dessen Spur aber nicht zu erfassen ist. Durch die Tat kann er sich erweisen, aber man sieht nicht seine Gestalt. Er hat Erscheinung, aber keine Gestalt. Hunderte Knochen, neun Öffnungen und sechs Eingeweide sind alle bei mir vorhanden. Mit welchem soll ich mich am nächsten fühlen? Mögt ihr sie alle? Oder bevorzugt ihr eins davon? Sind sie also alle wie Knechte und Mägde? Können Knechte und Mägde nicht einander regieren? Oder*

*fungieren sie abwechselnd als Herrscher und Untertan? Existiert ein wahrer Herrscher? Ob man sein Wesen erforschen kann oder nicht, das fördert oder beeinträchtigt nicht seine Wahrheit. Von dem Zeitpunkt ab, da man seine Gestalt empfangen hat, bleibt man (oder: der wahre Herrscher) bestehen und wartet auf das Ende. Mit den Außendingen ritzt und reibt man sich. Dieser Vorgang läuft wie im Galopp und nichts kann ihn aufhalten. Ist das nicht traurig? Das ganze Leben sich abmühen, ohne einen Erfolg zu sehen, sich quälen in erschöpfendem Dienst und nicht wissen, wohin es führt: ist das nicht zu beklagen? Man spricht von „nicht tot“, aber was hat das für einen Wert? Verwandeln sich der Leib, wird das Herz mit ihm zusammen so sein; ist das nicht aufs tiefste zu beklagen? Ist das Menschenleben wirklich so vom Dunkel umhüllt, oder bin ich nur allein im Dunkeln? Und gibt es andere, die nicht im Dunkeln sind?*<sup>130</sup>

Im Gegensatz zu seinem sonst sinnbildlichen Stil unternimmt Zhuang Zhou hier zuerst eine „quasi-phänomenologische“ Beschreibung verschiedener Bewusstseinslagen und stellt anschließend eine Reihe von Fragen über das Bewusstsein, was vermutlich keine Parallele in seiner Zeit finden kann. Kennzeichnend dafür ist neben der lebensnahen Beschreibung die rationale, analytische Fragestellung, die zugleich dazu dient, seine

---

<sup>130</sup> 《莊子》〈齊物論〉：「大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開，與接為搆，日以心鬪。緼者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐縹縹。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺若秋冬，以言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緇，以言其老洫也；近死之心，莫使復陽也。喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！且暮得此，其所由以生乎！非彼無我，非我無所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕；可行已信；而不見其形。有情而無形。百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉？如求得其情與不得，無益損乎其真。一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行進如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 46-52. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 51-56. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 40-41.

Die ersten 14 Zeilen dieser Übersetzung (bis „wiederbringen“) sind leider nicht zufriedenstellend, weil der Originaltext sehr schwer zugänglich ist. Festgestellt ist, meiner Meinung nach, dass Zhuang Zhou hier verschiedene Bewusstseinslagen beschrieben hat, aber mit sehr bildlichen Vergleichen, weil man wahrscheinlich noch keinen geeigneten Ausdruck dafür hatte. Eine Übersetzung dieser Stelle mit fließendem Zusammenhang, aber ohne zu viele Hineindeutung, ist daher kaum möglich. So habe ich versucht, sie einigermaßen „wörtlich“ zu übersetzen, um – hoffentlich – den Spielraum für Assoziation zu behalten, obwohl man bei dem klassischen Chinesisch, angesichts dessen Mehrdeutigkeit, nicht von „wörtlich“ sprechen soll.

Annahmen zurückhaltend auszudrücken. Seine Fragen richten sich hauptsächlich auf zwei Blickfelder: erstens die Beziehung des Bewusstseins zu dem Körper, und zweitens die Unaufhaltbarkeit der Zeit für das Bewusstsein, d.h. die Vergänglichkeit desselben. Was das Erste betrifft, so glaubt er, dass es eine unzertrennliche Verbindung zwischen dem Bewusstsein und Ich geben soll, obwohl ihm der Zusammenhang des Bewusstseins mit dem Körper unergründlich zu sein scheint. In Bezug auf das Zweite verdient ein Satz besondere Aufmerksamkeit – *„Verwandeln sich der Leib, wird das Herz mit ihm zusammen so sein;“* Es hört sich an, als würde sich das Herz mit dem Leib zusammen verwandeln. Diesen Satz hat Richard Wilhelm aber anders übersetzt: *„Wenn der Leib sich auflöst, so wird auch die Seele davon betroffen;“* – seinem Verständnis gemäß würde sich die Seele mit dem Leib also zusammen auflösen. Das entscheidende Wort zu diesem Unterschied ist offensichtlich das Verb „hua“. Unter „hua“ kann man zwar „sich auflösen“ verstehen, das ist aber äußerst selten in *Zhuangzi*, und im ganzen Inneren Buch gibt es möglicherweise auch nur ein Beispiel dafür.<sup>131</sup> Im allgemeinen bedeutet „hua“ bei Zhuang Zhou, wie bislang gekannt, „sich wandeln“. Trotzdem muss Richard Wilhelm nicht unbedingt Unrecht haben. Denn der darauf folgende Seufzer: *„ist das nicht aufs tiefste zu beklagen?“* deutet doch auf die Vergänglichkeit des Herzens hin. Aber auch die Bedeutung des Wortes „xin“ (Herz) ist diskutabel. Fast in jeder Sprache hat der Begriff „Herz“ ein ziemlich breites Spektrum der Bedeutung, darunter auch die als Seele. Das Gleiche gilt natürlich auch in *Zhuangzi*, in dem dieses Wort häufig vorkommt und jeweils unterschiedlich ausgelegt werden kann. Weil Zhuang Zhou aber eben davor von verschiedenen Bewusstseinslagen gesprochen hat, ist es ratsam, das Herz an dieser Stelle als Bewusstsein anzusehen. Das Wesentliche bei dieser Nuance liegt darin, dass die Seele normalerweise eine substanziellere Existenz, häufig sogar außerhalb des Leibes, impliziert als das Bewusstsein. Aber gerade darüber will sich Zhuang Zhou hier noch kein Urteil anmaßen, sondern nur eine provisorische Annahme aufstellen: *„Es scheint einen wahren Gebieter zu geben, dessen Spur aber nicht zu erfassen ist.“*

Anhand seiner wenigen und vagen Aussagen ist es kaum möglich, festzustellen, wie die Anschauung von Zhuang Zhou über das Ich-Bewusstsein genau aussehen soll. Sie machen jedoch verständlich, warum seine Philosophie vorwiegend von dem Subjekt ausgegangen ist, wenn er bereits vor ca. 2300 Jahren, und mutmaßlich als der Erste in der chinesischen Kultur, solche tief schürfende Reflexion über das Bewusstsein versucht

---

<sup>131</sup> 《莊子》〈大宗師〉：「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 188. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 242. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 86.

hat. Allerdings ist es eher unwahrscheinlich, dass er eine durch die Wandlung der Dinge fortbestehende Seele postuliert hätte, obwohl er von dem Zyklus von Leben und Tod spricht. Denn die Idee der Wiedergeburt soll den Chinesen nach der Einführung des Buddhismus erst bekannt sein. Aus diesem Grund ist es anzunehmen, dass Zhuang Zhou vielmehr die Wandlung der Dinge im Ganzen, nicht von dem einzelnen Ich, befürwortet. Da er kein weiteres individuelles Leben erwartete, hat die himmlische Erlösung von der Gebundenheit für ihn auch nur diesseitige Bedeutung, und zwar wie gesagt, durch die rein intellektuelle Einsicht ins Wesen der Natur. Ob er selbst dieser Lebenseinstellung bis zum Ende seines Lebens stets gefolgt ist, zeigt sich darin, mit was für einer verwunderlichen Leichtigkeit er mit eigenem Tod umgegangen ist:

*Meister Zhuang lag im Sterben. Seine Jünger wollten ihn prächtig bestatten.*

*Meister Zhuang sprach: „Ich betrachte Himmel und Erde als meinen Sarg, Sonne und Mond als meine paarigen Jadescheiben, die Sterne als meine Perlen, und alle Dinge in der Welt als meine Grabbeigaben. Ist mein Begräbnis nicht vollkommen genug? Was wollt ihr da noch hinzufügen?“*

*Die Jünger sprachen: „Wir fürchten, die Krähen und Milane möchten den Meister fressen.“*

*Meister Zhuang sprach: „Unbeerdigt diene ich den Krähen und Milanen zur Nahrung, beerdigt den Maulwurfsgrillen und Ameisen. Den einen es nehmen, um es den anderen zu geben: warum denn so parteiisch sein?“<sup>132</sup>*

Es ist ungewiss, ob es wirklich den höchsten Menschen gibt, der wie beschrieben so übernatürlich ist. Gewiss ist, wie diese Anekdote zeigt, dass dessen wichtigster Charakter – *„Tod und Leben sind keine Veränderung für sein Selbst.“* – wohl Zhuang Zhou selbst eigen ist. Hingegen verhielten sich seine Jünger so, auch wie die Jünger um Lao Dan, als ob sie überhaupt nichts von ihrem Meister gelernt hätten, obwohl sie der Meister ausdrücklich darüber belehrt haben soll:

*Tod und Leben, Sein und Vergehen, Misserfolg und Erfolg, Armut und Reichtum, Befähigung und Unfähigkeit, Tadel und Lob, Hunger und Durst, Kälte und Hitze, die alle gehören zu dem Wechsel der Ereignisse und dem*

---

<sup>132</sup> 《莊子》〈列禦寇〉:「莊子將死,弟子欲厚葬之。莊子曰:『吾以天地為棺槨,以日月為連璧,星辰為珠璣,萬物為齋送。吾葬具豈不備邪?何以加此!』」弟子曰:『吾恐烏鳶之食夫子也。』莊子曰:『在上為烏鳶食,在下為螻蟻食,奪彼與此,何其偏也!』」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 868. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band II, S. 1063. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 294.

*Gang des Schicksals. Wie Tag und Nacht lösen sie sich einander ab, in ihren Ursprung vermag der Verstand aber keinen Einblick zu gewinnen. Darum ist es nicht der Mühe wert, durch diese Dinge die innere Harmonie stören zu lassen; man darf sie nicht eindringen lassen in die Behausung der Seele. ...*<sup>133</sup>

Dieses Zitat befindet sich in einer Äußerung, die Zhuang Zhou mittels des Mundes von Konfuzius in Worte gefasst hat. Bestimmt ist es kein Zufall, weswegen er jene Worte gerade als die „Worte des höchsten Menschen“ bezeichnen lässt.<sup>134</sup> Denn dieses Zitat ist exakt die Erklärung dafür, warum Tod und Leben keine Veränderung für das Selbst sein sollen. Als Grund nennt er hier den „Gang des Schicksals“. Problematisch ist aber, dass er neben Leben und Tod noch Erfolg und Misserfolg u. Ä., für die die persönliche Tat zumindest mitverantwortlich sein muss, dem Schicksal zuschreibt. Wie stark seine deterministische Tendenz ist, wichtiger noch, was er unter Schicksal genau versteht, darauf einzugehen ist es hier nicht am Platz. Ein wesentliches Kriterium, um die Dinge ins Schicksal einzustufen, hat er aber hervorgehoben: „in ihren Ursprung vermag der Verstand aber keinen Einblick zu gewinnen.“ So kann man seine Ansicht mit einem Wort formulieren: Die Dinge, die in der Macht der Natur stehen, und deren Erkenntnis dem menschlichen Verstand unzugänglich ist, wie z.B. Tod und Leben, soll man nicht ins Herz, die Behausung der Seele, eindringen lassen, d.h. „keine Veränderung für sein Selbst“. Und das geht wenig um den Fatalismus oder Agnostizismus, sondern eher um die Bewahrung der inneren Harmonie. Denn, lässt man solche Dinge, deren Ursache unmöglich zu erkennen ist, und auf die man deshalb keinen Einfluss hat, ins Herz eindringen, wird man auch keine Lösung finden können, um seine innere Harmonie wiederzugewinnen. Aber die Tatsache, dass selbst die Jünger von Zhuang Zhou nicht imstande sind, die Ansicht ihres Meisters zu verinnerlichen, macht es deutlich, dass die meisten Menschen von den äußeren Dingen gebunden sind und sich nicht selber davon lösen können. Schließlich gelingt es nur dem höchsten Menschen, solche Dinge nicht ins Herz eindringen zu lassen, weil er sein Herz wie einen Spiegel gebraucht:

*Keinen Ruhm zu repräsentieren; keiner zu sein, der kalkuliert; nicht nach Leistung zu streben; sich kein Wissen anzumaßen. Das Unendliche möglichst*

---

<sup>133</sup> 《莊子》〈德充符〉：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。...」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 166. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 212. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 78-79.

<sup>134</sup> 《莊子》〈德充符〉：「哀公...曰：『...今吾聞至人之言...』」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 167. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 216. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 79.

*zu erfahren und im Nichtsein zu wandern. Seine Naturgegebenen möglichst zu entfalten, dennoch nicht zu prahlen. Das Wesentliche ist bloß das Leersein. Der höchste Mensch gebraucht sein Herz wie einen Spiegel. Er geht den Dingen nicht nach und geht ihnen nicht entgegen; er spiegelt sie wider, aber hält sie nicht fest. Darum kann er die Dinge aufnehmen und wird nicht abgenutzt.*<sup>135</sup>

In diesen Zeilen sind die Hauptgedanken von Zhuang Zhou prägnant zusammengefasst, wobei der höchste Mensch, und zwar nur der einen zentralen Platz einnimmt. Die ersten vier Sätze sprechen eben die Grundsätze „ohne Namen“ und „ohne Leistung“ aus. Und all das lässt sich wiederum in einem einzigen Wort resümieren: das **Leersein**. Denn derjenige, der sein Herz stets leer hält, bleibt auch immer empfängsfähig und -bereit. Natürlich besagt dieses Leersein keinesfalls die starre, nichtige Leere, sondern eine dynamische, wie der vortreffliche Vergleich mit dem Spiegel gleich erhellt: *„er spiegelt sie wider, aber hält sie nicht fest.“* Gebraucht man sein Herz wie einen Spiegel, d.h., das Herz offen für alles zu halten, und nicht auf irgendetwas zu verharren, so kann man endlos die Dinge aufnehmen, ohne die Lebendigkeit des Geistes abzunutzen. Das ist in der Tat eine Antwort auf die seufzende Frage: *„Mit den Außendingen ritzt und reibt man sich. Dieser Vorgang läuft wie im Galopp und nichts kann ihn aufhalten. Ist das nicht traurig?“* Das Leersein ist also ein Weg, die Abnutzung des Lebens, vor allem des Geistes so gut es geht zu minimalisieren. In einem anderen Kontext wird das Leersein auch verwendet, um das „Fasten des Herzens“ zu erläutern:

*Yan Hui sprach: „Darf ich fragen, was das Fasten des Herzens ist?“*

*Konfuzius sprach: „Konzentriere deine Gedanken! Du hörst nicht mit den Ohren, sondern hörst mit dem Herzen; du hörst nicht mit dem Herzen, sondern hörst mit dem Hauch. Das Ohr kann nur das Hörbare hören; das Herz kann nur das Vorhandene abbilden. Der Hauch ist aber leer und daher immer empfängsbereit. Nur das Dao wird sich in dieser Leere anhäufen. Dieses Leersein ist Fasten des Herzens.“*

*Yan Hui sprach: „Bevor ich diese Lehre erfuhr, war ich wahrlich in meinem Dasein befangen; nachdem ich sie erfahren habe, verharre ich nicht mehr auf mir selbst. Das ist wohl mit der Leere gemeint?“*

---

<sup>135</sup> 《莊子》〈應帝王〉：「無為名尸，無為謀府；無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕；盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」  
In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 238. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 307. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 99.

*Der Meister sprach: „Du hast es erfasst. ...“<sup>136</sup>*

Im Prinzip besagt das Fasten des Herzens das Ähnliche wie das letzte Zitat – das Herz wie einen Spiegel zu gebrauchen – nämlich: durch das Leersein sich zu öffnen, für alles bzw. für das Dao, das sich in dieser Leere anhäufen wird. Aber wie Yan Hui diese Lehre erfasst hat, soll besondere Aufmerksamkeit verdienen. Es leuchtet sofort ein, wenn man die wörtliche Übersetzung seiner Antwort liest: *„(Bevor) Hui es noch nicht gelehrt bekam, hatte (ich) wahrlich Hui; (nachdem ich) es gelehrt bekommen habe, habe (ich) Hui nicht mehr. Kann (man das) das Leersein nennen?“* Diese Darstellung, dass Yan Hui sich selbst nicht mehr „hat“, ist nicht mehr und nicht minder eine bildliche Translation von „ohne Selbst“. Das Leersein ist also der Schlüssel, um von Selbst frei zu sein. Damit kann man zu dem Schluss kommen: Der höchste Mensch ist **frei von Selbst**, indem er sein Herz bzw. **sich selbst leert**.

Das Fasten des Herzens, auch das Sich-Klären und das ruhende Vergessen, die bei der vorigen Auslegung der Thesen „frei von Namen“ und „frei von Leistung“ jeweils hervorgehoben wurden, besagen im Grunde immer die gleiche Methode, um sich selbst zu leeren. Das Leersein von Selbst ist demnach der Kernpunkt im Freiheitskonzept von Zhuang Zhou, gleichgültig in Bezug auf das Wissen, das Handeln oder das Ich. Wie und wozu ist aber so ein Zustand, das Leersein von Selbst? Das kann man vielleicht einem Gleichnis entnehmen, in dem ein auffälliger Ausdruck „ich habe mein Ich begraben“, der gleich an „ohne Selbst“ erinnert, vorkommt:

*Ziji von Südweiler saß, sich an den Tisch anlehnd, da. Er legt den Kopf in den Nacken und atmete, abwesend, als hätte er seinen Leib verloren.*

*Yancheng Ziyou<sup>137</sup> stand dienend vor ihm, sprach: „Wie ist es denn möglich? Kann man wirklich den Leib erstarren machen wie dörres Holz und das Herz auslöschen wie tote Asche? Der sich an den Tisch Anlehndende ist nun nicht mehr der Gleiche wie früher!“*

*Ziji sprach: „Yan! Es ist ganz gut, dass du darüber fragst. Heute habe ich mein Ich begraben. Weißt du, was das heißt? Du hast vielleicht der Menschen*

---

<sup>136</sup> 《莊子》〈人間世〉：「回曰：『敢問心齋。』仲尼曰：『若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！耳止於聽，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。』顏回曰：『回之未始得使，實有回也；得使之也，未始有回也；可謂虛乎？』夫子曰：『盡矣。...』」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 126. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 147-148. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 62.

<sup>137</sup> Dem Kontext nach ein Jünger von Ziji. Yancheng soll der Familienname und Ziyou der Beiname sein. Sein Vorname soll dann Yan heißen, wie sein Meister ihn unten so nennt.

*Orgelspiel gehört, allein der Erde Orgelspiel noch nicht vernommen. Du hast vielleicht der Erde Orgelspiel gehört, allein des Himmels Orgelspiel noch nicht vernommen.“*

*Ziyou sprach: „Darf ich nach ihrem Inhalt fragen?“*

*Ziji sprach: „Die große Natur stößt ihren Atem aus, man nennt ihn Wind. Jetzt eben bläst er nicht; bläst er aber, so ertönen heftig alle Löcher. Hast du noch nie dieses Brausen vernommen? Die Unebenheit hoher Berge, die Löcher und Höhlungen großer Bäume: sie sind wie Nasen, wie Mäuler, wie Ohren, wie Kapitelle, wie Ringe, wie Mörser, wie Teiche, wie Pfützen. Da zischt es, da schwirrt es, da schilt es, da schnauft es, da ruft es, da klagt es, da dröhnt es, da kracht es. Singt einer zuerst, so stimmt ein anderer folgend mit ein. Wenn der Wind sanft weht, gibt es leise Harmonien; wenn der Wind kräftig tobt, gibt es starke Harmonien. Wenn dann ein Sturm sich legt, so stehen alle Öffnungen leer. Hast du noch nie gesehen, wie dann alles nachzittert und schwankt?“*

*Ziyou sprach: „Der Erde Orgelspiel kommt also aus den verschiedenen Öffnungen, wie der Menschen Orgelspiel aus Blasinstrumenten kommt. Aber darf ich fragen: wie ist das Orgelspiel des Himmels?“*

*Ziji sprach: „So ist des Himmels Orgelspiel: Die Luft bläst auf tausenderlei verschiedene Arten und lässt jede aus eigener Art ertönen. Da sie von selbst zu Stande gekommen sind, wo gibt es noch einen, der sie bläst?“<sup>138</sup>*

Durch Ziji lässt Zhuang Zhou einen undenkbaren Zustand demonstrieren und erklären: „den Leib erstarren machen wie dürres Holz und das Herz auslöschen wie tote Asche“, was er bezeichnet als: „Heute habe ich mein Ich begraben.“ Auf Chinesisch besteht der Ausdruck „ich habe mein Ich begraben“ aus drei Wörtern: „wu sang wo“ (ich, verlieren, ich). Das „wu“ und „wo“ beide sind gleicherweise das Pronomen „ich“ und haben vom Wortsinn her keinen nennenswerten Unterschied, außer dass „wu“ im Gebrauch fast nie

---

<sup>138</sup> 《莊子》〈齊物論〉：「南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：『何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱机者，非昔之隱机者也。』子綦曰：『偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？汝聞人籟而未聞地籟；汝聞地籟而未聞天籟夫！』子游曰：『敢問其方。』子綦曰：『夫大塊噫氣，其名為風。是唯無作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之蓼蓼乎？山陵之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者。前者唱于而隨者唱喁。泠風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調之刁刁乎？』子游曰：『地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。敢問天籟。』子綦曰：『夫天籟者，吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！』」  
In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 38-39. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 43-50. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 39-40.



als Akkusativ vorkommt, weshalb hier für den Nominativ „wu“ und für den Akkusativ „wo“ benutzt wird.<sup>139</sup> Interessant bei diesem Ausdruck ist, dass „wo“ als Objekt von dem Verb „sang“<sup>140</sup> allein steht. D.h., nicht bloß irgendetwas, was mir eigen ist, ist verloren gegangen, sondern „ich“ – das ganze „Ich“! Zwar wird es im Text anfangs so beschrieben: „*als hätte er seinen Leib verloren*“, was Ziji aber verloren bzw. begraben hat, ist offensichtlich nicht sein körperliches Ich – wie es durch Ziyou hinzugefügt wird: „... *und das Herz auslöschen wie tote Asche*“ – also kann damit nur ein begriffliches Ich gemeint sein. Hat Zhuang Zhou hiermit den Ich-Begriff bewusst formuliert? Dass er sich merkwürdigerweise eines zweiten „ich“ als Objekts bedient, statt des gewöhnlichen Reflexivs „ji“ (selbst), lässt auch einen Spielraum für diese Interpretation zu. Diese möglicherweise absichtliche Wortwahl ist außerdem von besonderer Bedeutung: Wenn man z.B. in dem Wort von Konfuzius „*Sich selbst überwinden und sich an dem Ritual orientieren: dadurch bewirkt man Humanität.*“<sup>141</sup> unter „Selbst“ es versteht, was nur ein Teil von mir ist, beispielsweise das Emotionale, das überwunden werden soll, so bekräftigt Zhuang Zhou mit seinem Satzbau „ich – verlieren – ich“, nämlich Ich minus Ich ist Nichts, dass er nicht allein ein zu überwindendes Selbst, sondern das ganze Ich aufheben will. Sein Bestreben ist also die totale Aufhebung der Bewusstheit als Ich, nämlich „*das Herz auslöschen wie tote Asche*“.

Was aber sagt die Einteilung der Musik in das Orgelspiel der Menschen, der Erde und des Himmels aus? Warum hat Ziji an dieser Stelle diese Einteilung erwähnt? Seine Antwort scheint sich auf den ersten Blick gar nicht auf die Frage von Ziyou zu richten. Ferner ist daraus noch ein volkstümliches Missverständnis entstanden, das Orgelspiel der Erde mit dem des Himmels zu verwechseln. Kann dessen Klärung vielleicht den Zustand „ich habe mein Ich begraben“ begreiflich machen? Dass das Orgelspiel der Menschen die von Menschen hervorgebrachte Musik bedeutet, ist selbstverständlich und benötigt keine weitere Erklärung. Daher lässt Zhuang Zhou es einfach durch ein

---

<sup>139</sup> Nach Erya 爾雅 (S. 5592) – dem ersten Lexikon Chinas, schätzungsweise in der Han-Dynastie (206 v. Chr. – 8 n. Chr.) entstanden – waren vor der Vereinheitlichung der Schrift durch den Ersten Kaiser (also zwischen 221 und 210 v. Chr. passiert) etwa zehn Wörter als Pronomen „ich“ in Umlauf: ang 印, wu 吾, tai 台, yu 予, zhen 朕, shen 身, fu 甫, yu 余, yan 言, wo 我. Drei darunter – wu 吾, wo 我, yu 予 – werden von Zhuang Zhou, d.h. im Inneren Buch, gebraucht.

<sup>140</sup> Zwar bedeutet „sang“ 喪 wörtlich „verlieren“. Doch hat Ziji sein Ich nicht „verloren“. Dieser Zustand ist keineswegs passiv, sondern durch die bewusste Kultivierung vollbracht. Aus diesem Grund habe ich Richard Wilhelms Übersetzung „begraben“ übernommen.

<sup>141</sup> Siehe Anmerkung 99.

Zwar steht das Wort „selbst“ in dieser deutschen Übersetzung als Pronominaladjektiv, im chinesischen Originaltext funktioniert es doch als Substantiv, also als „Selbst“.

Wort von Ziyou vervollständigen und konzentriert sich darauf, das Orgelspiel der Erde zu beschreiben, was schließlich den Inhalt dieses Gleichnisses vorwiegend ausmacht. Demgegenüber scheint das letzte, prägnante Wort über das Orgelspiel des Himmels deshalb leicht übersehbar. Auch die lebhafteste Beschreibung des Naturspiels, in der sich die eingehende und ästhetische Betrachtungsweise von Zhuang Zhou widerspiegelt, ist so beeindruckend, dass man diese „Musik der Natur“, die eigentlich als der Erde Orgelspiel bezeichnet wird, irrtümlicherweise für die schönste Musik halten könnte, die vermutlich die Bezeichnung als des Himmels Orgelspiel verdienen sollte. Sicher kann man bei Zhuang Zhou eine deutliche Neigung zur Natur spüren. Und das Wort „ziran“, das im heutigen Chinesisch die Natur bedeutet, stammt tatsächlich auch aus *Laozi* und wird in *Zhuangzi* übernommen. Jedoch muss es ursprünglich in den beiden Klassikern als ein spezifischer daoistischer Terminus „Von-selbst-so-sein“ – aus eigener Natur so zu sein – verstanden werden. Für die Natur als Gegenstand gebraucht Zhuang Zhou, wie z.B. in diesem Text, einen eigentümlichen Ausdruck „dakuai“ (das große Stück), der nicht in den Sprachgebrauch eingegangen ist. Allerdings kommt das Wort „ziran“ in *Zhuangzi* selten vor. Stattdessen verwendet er lieber das Wort „tian“ (Himmel),<sup>142</sup> um den Begriff „Von-selbst-so-sein“ auszudrücken, wie es bei „tianlai“ (des Himmels Orgelspiel) der Fall ist. Also bedeutet das Orgelspiel des Himmels nicht die Musik der Natur, sondern die Musik, die aus eigener Natur entstanden ist. Während das Orgelspiel der Erde aus den verschiedenen Öffnungen und das der Menschen aus Blasinstrumenten kommt, nämlich konkrete Klänge aus bestimmter Veranlassung, ist das des Himmels auf ganz andere Art zu verstehen. Einerseits unterscheidet es sich von den beiden anderen darin, dass es keiner äußeren Veranlassung bedarf, sondern von selbst zu Stande gekommen ist; andererseits begreift es sie aber der Ansicht nach ein, weil die Luft auf tausenderlei verschiedene Arten bläst und jede aus eigener Art ertönen lässt. Das Orgelspiel des Himmels besagt also in Wirklichkeit nicht die konkrete Musik, sondern eine Betrachtungsweise über dieselbe! D.h., betrachtet man alle Klänge als aus eigener Natur entstanden, so werden sie sich ins Orgelspiel des Himmels verwandeln, sowohl das der Erde, als auch das der Menschen. Nicht das wahrzunehmende Objekt ist anders geworden, sondern das wahrnehmende Subjekt! Nun erhebt es sich aber eine Frage: Was für einen Sinn hat diese Einteilung der Musik, vor allem die Bezeichnung „des Himmels Orgelspiel“, wenn es sowieso alle Klänge umfasst und als gleich ansieht? Dessen Besonderheit liegt eben darin, dass es erst als solches wahrgenommen werden kann, wenn ich mein Ich begraben habe. Sonst hört man es bloß wie normale Klänge,

---

<sup>142</sup> Zhuang Zhou bedienen sich gerne der beiden Wörter „tian“ 天 und „ren“ 人 als Begriffspaar. In seinem Sinne symbolisiert „tian“ (Himmel) oft das, was aus eigener Natur so seiend ist, während „ren“ (Mensch) das impliziert, was mit menschlicher Absicht geschehen ist.

d.i., sie immer noch nach ihrer äußeren Veranlassung zu unterscheiden und zu bewerten. Die normale Klänge als das Orgelspiel des Himmels wahrzunehmen, heißt dann, sie als aus eigener Natur so seiend zu genießen. Eben wie Zhuang Zhou es anhand der Musik als Beispiel andeutet, ist es wie ein ästhetischer Genuss, die Dinge an und für sich zu betrachten. Damit wird also ein Zustand versinnbildlicht: indem ich mein Ich begrabe, wird sich das Ganze, ohne jegliche Unterscheidung und Bewertung, sondern in seiner Ursprünglichkeit, nämlich von selbst so seiend, mir offenbaren.

Es sieht aus, als wollte Zhuang Zhou das Ich aufheben, und zwar zugunsten des Ganzen als von selbst so seiend, das er mit dem Attribut „Himmel“ beschreibt. Das erinnert doch an die Kritik von Xun Kuang: *„Meister Zhuang war desorientiert von Himmelsprinzipien und geriet so in Unkenntnis über Menschentum.“*<sup>143</sup> Behält diese Kritik also Recht? Was Xun Kuang als Konfuzianer unter „ren“ (Mensch) versteht, ist – wenn nicht ausschließlich, so zumindest hauptsächlich – ein ethisches, politisches Wesen. Gewiss spielen diese Momente bei Zhuang Zhou eine herabgesetzte Rolle, was allerdings nicht mit der Unkenntnis über Menschentum gleichzusetzen ist. Denn durch das Aufrollen der drei Thesen „frei von Namen, von Leistung und von Selbst“ wird nun gezeigt, dass er gerade im Gegenteil von tiefsinniger Reflexion über den Menschen als denkendes, handelndes Subjekt und lebendes Individuum ausgeht! Seine Philosophie ist holistisch und zugleich subjektivistisch. Wonach er strebt, ist eine direkte Verbindung zwischen dem Ich und dem Ganzen. Deswegen müssen die Schranken von, oder besser gesagt, aus dem Ich niedergerissen werden. Das Aufheben des Ichs ist zum Erstaunen die Folge seiner konsequenten Individualisierung in der philosophischen Betrachtung und weist somit auf eine paradox klingende Wahrheit hin: Nicht die Außenzwänge sind die Quelle der Abhängigkeit des Menschen, sondern sein Ich selbst – der eigene Standpunkt und Wertanspruch sowie die Existenzsorge – macht sich abhängig. **Das Freiheitskonzept von Zhuang Zhou ist demzufolge nicht wie üblich die Befreiung des Ichs, sondern das Unabhängigsein vom Ich.**

---

<sup>143</sup> Siehe Anmerkung 7.

### § 3. Die westliche Freiheitsidee – der Weg zur Autonomie

Der durch *Zhuangzi* bekannt und beliebt gewordene Terminus „Xiaojao“<sup>1</sup> wird oft gefühlsmäßig als dessen Begriff der Freiheit angenommen. – Nicht völlig zu Unrecht, aber tatsächlich kommt dieses Wort darin nur selten vor, in dem Inneren Buch bloß zweimal, und dient eigentlich als ein Adverb, das den Gemütszustand beschreibt, wie die idealen Menschen sich abgeklärt und unbekümmert verhalten. Parallel zu dieser Vorstellung glauben die meisten Interpreten, die Freiheit bei Zhuang Zhou handle sich allein bzw. in erster Linie um die persönliche geistige Freiheit. Durch die gründliche Rekonstruktion im letzten Kapitel wird dieses Thema aber im Gegenteil ausgedeutet: Jeder Versuch, seinen Freiheitsbegriff auf nur einen bestimmten Terminus zu fixieren, kann sein ganzes Freiheitskonzept sicher nicht umfassen. Denn Gedanken über die Freiheit erstrecken sich auf alle Bereiche seiner Philosophie und sind wirklich allorts in *Zhuangzi* zu ersehen. Mit diesem Schluss komme ich nun auf die Behauptung von Yan Fu zurück. Laut seiner eigenen Definition – „*Freiheit heißt, dass jeder seine angeborenen Fähigkeiten entfalten kann und selbst den Erfolg und Mißerfolg trägt.*“<sup>2</sup> – soll Yan Fu unter der „heutigen Idee der Freiheit“ die Selbstentfaltung samt eigener Verantwortung verstanden haben, was sicherlich zutreffend ist. Dann muss man wohl einsehen, dass solche Freiheitsidee in *Zhuangzi* nicht zu finden ist. Wie gesehen: die Freiheit, nach der Zhuang Zhou strebt, ist das Unabhängigsein vom Ich. Für ihn ist das Ich eher die Einschränkung, nicht das Subjekt von Freisein. Woher könnte Yan Fu aber den Eindruck erhalten, dass Zhuang Zhou die heutige Freiheitsidee vorweggenommen habe?

Weil Yan Fu Mills *On Liberty* zur Übersetzung ausgewählt hat, um die westliche Freiheitsidee in China einzuführen, so muss der darin enthaltene Freiheitsgedanke für ihn exemplarisch sein. Deswegen kann man dies Buch als Ausgangspunkt benutzen, um seine Meinung eingehender zu untersuchen. Als Mill für die Freiheit des Denkens und der Diskussion plädierte, argumentierte er:

*First: the opinion which it is attempted to suppress by authority may possibly be true. Those who desire to suppress it, of course deny its truth; but they are not infallible. They have no authority to decide the question for all mankind, and exclude every other person from the means of judging. To refuse a*

---

<sup>1</sup> 逍遙。

<sup>2</sup> 嚴復：〈主客平議〉：「自由者，各盡其天賦之能事，而自承之功過者也。」

In: Yan Fu: *Collection*. Volume 1, S. 266.

*hearing to an opinion, because they are sure that it is false, is to assume that their certainty is the same thing as absolute certainty. All silencing of discussion is an assumption of infallibility.*<sup>3</sup>

Dieses Argument, dass niemand absolute Gewissheit für seine Unfehlbarkeit haben kann, erinnert zweifellos an den erkenntnistheoretischen Relativismus von Zhuang Zhou. Auch wenn er nicht aufgrund dessen für die Meinungsfreiheit eintritt, was natürlich vor zwei Jahrtausenden noch unvorstellbar war, ist aus seiner Lehre gewisse Toleranz gegen andere Meinungen zu entnehmen. Ebenso klingt Mills Kritik an der Verallgemeinerung eigener Moralgefühle verblüffend ähnlich, als ob Zhuang Zhou den Konfuzianismus kritisierte:

*In its interferences with personal conduct it is seldom thinking of anything but the enormity of acting or feeling differently from itself; and this standard of judgment, thinly disguised, is held up to mankind as the dictate of religion and philosophy, by nine-tenths of all moralists and speculative writers. These teach that things are right because they are right; because we feel them to be so. They tell us to search in our own minds and hearts for laws of conduct binding on ourselves and on all others. What can the poor public do but apply these instructions, and make their own personal feelings of good and evil, if they are tolerably unanimous in them, obligatory on all the world?*<sup>4</sup>

Allein aus diesen zwei Punkten kann man schon feststellen, dass Zhuang Zhou und die modernen Liberalisten in ihren Grundgedanken vieles miteinander gemeinsam haben. Dann ist es doch nicht verwunderlich, wenn sie in der Frage über die Freiheit ebenfalls einander nahestehen. Und in der Tat, indem Zhuang Zhou dafür eintritt, dass der Herrscher frei von Leistung sein soll, fordert er Freiraum zur Entfaltung für das Volk, was wie der Liberalismus ähnliche Folge fördern könnte. Das ist offensichtlich der Knotenpunkt, wodurch Yan Fu *Zhuangzi* mit der westlichen Freiheitsidee verknüpft. Trotz solcher Vergleichbarkeit darf der wesentliche Unterschied zwischen den beiden aber nicht übersehen werden: Während Mill unverkennbar das Recht auf Freiheit für jedes Individuum fordert, ist die daoistische These „Nichthandeln“ ausschließlich an die Herrscher gerichtet, wobei das Volk, für das der Freiraum gedacht ist, noch eine unbestimmte Gesamtheit bleibt. Natürlich gilt die Freiheit als der rote Faden in der Philosophie von Zhuang Zhou; auch das Ich spielt fraglos dabei die zentrale Rolle. Von

---

<sup>3</sup> John Stuart Mill: *On Liberty*. In: *Collected Works of John Stuart Mill*. Volume XVIII, S. 229.

<sup>4</sup> John Stuart Mill: *On Liberty*. In: *Collected Works of John Stuart Mill*. Volume XVIII, S. 284.

der individuellen Freiheit im Sinne des Liberalismus, die erst als Kern der heutigen Freiheitsidee gilt, spricht er trotzdem keinesfalls. Denn die Aufmerksamkeit auf das Ich besagt noch lange nicht die Achtung gegen jedes Individuum, geschweige noch die Freiheit als dessen Recht anzusehen.

Um die erste Bilanz zu ziehen: Zuerst von der Korrektheit abgesehen, hat Yan Fu trotz alledem in zweierlei Hinsicht beigetragen. Erstens: Indem er die Vorwegnahme der heutigen Gleichheits- und Freiheitsidee durch Zhuang Zhou sehen wollte, öffnete er eine neue Perspektive für die Forschung über *Zhuangzi* oder die chinesischen Klassiker überhaupt. Zwar ist seine eigene Studie über *Zhuangzi* noch bei der traditionellen exegetischen Methode geblieben, deutet seine Anmerkung aber darauf hin, dass man dessen Gedanken mittels bestimmter Begriffe thematisieren kann. Meine Untersuchung im letzten Kapitel ist auch diesem methodischen Hinweis gefolgt. Zweitens: Dank seiner westlichen Bildung erkannte er scharfsinnig die Relevanz des Freiheitsgedankens bei Zhuang Zhou und dessen Vergleichbarkeit mit dem abendländischen Liberalismus. Diese Vergleichbarkeit ermöglicht eine interkulturelle Betrachtung, die im Folgenden unternommen wird. Gegen ihren gemeinsamen Grundton, wie es beim ersten Vergleich herauskommt, zeichnet sich aber das **Hervortreten des Individuums** in der westlichen Freiheitsidee ab. Darauf wird sich die folgende Betrachtung konzentrieren.

Die Gewährleistung der Freiheit jedes Individuums war in Europa keineswegs eine Selbstverständlichkeit von Anfang an. Wie Mill darauf hingewiesen hat, begann sie erst mit dem Recht auf Religionsfreiheit bzw. Gewissensfreiheit vor dem Hintergrund der Glaubenskriege:

*The only case in which the higher ground has been taken on principle and maintained with consistency, by any but an individual here and there, is that of religious belief: a case instructive in many ways, and not least so as forming a most striking instance of the fallibility of what is called the moral sense: for the odium theologicum, in a sincere bigot, is one of the most unequivocal cases of moral feeling. Those who first broke the yoke of what called itself the Universal Church, were in general as little willing to permit difference of religious opinion as that church itself. But when the heat of the conflict was over, without giving a complete victory to any party, and each church or sect was reduced to limit its hopes to retaining possession of the ground it already occupied; minorities, seeing that they had no chance of becoming majorities, were under the necessity of pleading to those whom they*

*could not convert, for permission to differ. It is accordingly on this battle field, almost solely, that the rights of the individual against society have been asserted on broad grounds of principle, and the claim of society to exercise authority over dissentients, openly controverted. The great writers to whom the world owes what religious liberty it possesses, have mostly asserted freedom of conscience as an indefeasible right, and denied absolutely that a human being is accountable to others for his religious belief.*<sup>5</sup>

Der Glaube ist in Wirklichkeit sowohl ein persönliches als auch ein kollektives Phänomen. Einerseits glaubt jeder im Prinzip nur daran, woran er glauben will. Solange ein anders Denkender seinen Glauben nicht offen legt, gilt stets der Spruch „die Gedanken sind frei“. Andererseits beinhaltet der Glaube doch ein ganzes Wissens- und Wertsystem, auf das die Gesellschaft sich stützt und deshalb die Überzeugung oder zumindest die Befolgung all ihrer Mitglieder beansprucht. Diese Zwiespältigkeit bildet häufig ein Spannungsfeld: Im Glauben hat man seine Freiheit, aber kein Recht auf diese Freiheit. So war es kein reiner Zufall, dass die Befreiung des Individuums zuerst auf diesem Feld spielte. Ein typischer Schauplatz dieser Spannung war das mittelalterliche Europa, wo die einheitliche Kirche ihren Totalitätsanspruch erhob. Sobald weitere religiöse Institutionen in Konkurrenz treten, und es schließlich zum Gleichgewicht, d.h. zur Koexistenz gelangt, könnte aber Freiraum für individuelle Entscheidung eingeräumt werden, wie Mill diese historische Konstellation beschreibt. In diesem Sinne, während die Christianisierung ganzen Europas dem europäischen Mittelalter das Gepräge gab, markierte die Spaltung der katholischen Kirche durch die Reformation, mithin der Zerfall der einst vereinheitlichten Glaubenswelt, die Zäsur in die Neuzeit.<sup>6</sup> Allerdings ist Mills Beschreibung stark vereinfacht, z.B. in dem Westfälischen Frieden, der die Glaubenskriege beendete, wurde in erster Linie die Religionsfreiheit der Reichsstände, nicht gleich die des Individuums, gewährt. Gewiss hatte das geschichtliche Umfeld das Aufkommen der individuellen Freiheit ermöglicht, aber neben diesem äußeren Anstoß musste es noch andere, vor allem innere Faktoren geben, die die geistige Befreiung an- und fortsetzten. Zu diesem Thema macht Ernst Cassirer (1874 – 1945 n. Chr.) auf den Reformator Martin Luther (1483 – 1546 n. Chr.) aufmerksam, wie sein Freiheitsbegriff mit seinem Glauben zusammenhängt:

---

<sup>5</sup> John Stuart Mill: *On Liberty*. In: *Collected Works of John Stuart Mill*. Volume XVIII, S. 222.

<sup>6</sup> Zuerst abgesehen von der Trennung der orthodoxen Kirchen. Denn diese Trennung kam gewissermaßen bereits vor dem Mittelalter, und zwar „von außen“ durch die Entzweiung des Römischen Reichs zu Ständen und hatte deshalb keine gleiche Wirkung wie die Reformation, zumal die Letztere „von innen“ in der katholischen Kirche hervorkam.

*Indem Luther das gesamte System der mittelalterlichen Glaubenslehre, das System der religiösen Vermittlungen durch fest bestimmte, objektiv mitteilbare Heilsgüter aufhebt, hat er damit den einzelnen vor eine neue ungeheure Aufgabe gestellt. In ihm selbst soll sich nunmehr ohne jeden dinglich fixierbaren Beistand der Zusammenschluß mit dem Unendlichen vollziehen. Dieser Gedanke eines schlechthin selbständigen, unvertauschbaren Grundaktes ist es, der ein wesentliches Moment in Luthers Begriff des „Glaubens“ ausmacht, „Denn wer kann Gottes Verheißung, die jedes einzelnen Glauben insonderheit erfordert, für einen andern empfangen und ihm zuwenden? ... Dieser Satz stehe also unüberwindlich fest: wo göttliche Verheißung ist, da steht jeder einzelne für sich allein, sein Glaube wird verlangt, jeder soll für sich Rechenschaft geben und seine Last tragen.“ Aus der Kraft dieser Isolierung quillt erst der neue Sinn und der neue Wert der „Person“. Alle Arbeit, die sonst die Kirche als objektive Gemeinschaft oder die die Tradition für den einzelnen stellvertretend geleistet hatte, ist jetzt, in dem Radikalismus einer neuen Frage, aufgehoben. Zur Welt und zu ihren Ordnungen, zum staatlichen und sozialen Leben besitzt das Individuum nur dasjenige Verhältnis, das es sich selbst, aus dem Prinzip seiner religiösen Gewißheit heraus, gibt. Es ist freilich kein ursprünglicher und autonomer Akt der Selbstbestimmung, sondern eine transzendente Gnadenwirkung, in welchem ihm diese Gewißheit selbst zuteil wird; aber nachdem sie einmal gewonnen, gilt es nun, von diesem Punkte aus den Gehalt und die gesamte Organisation des geistigen Seins selbständig aufzubauen. Indem im Hinblick auf das Absolute der Wille sich gebunden fühlt, erringt er eben damit die Freiheit gegen alles empirisch Wirkliche: gegen den Zwang der äußeren Dinge und der äußeren Autoritäten. Die Bedingtheit durch Gott erweist sich als die Unbedingtheit gegenüber den endlichen Dingen und den wechselnden Antrieben, die aus ihnen hervorgehen. Beide Momente vereint geben erst das charakteristische Ganze von Luthers Freiheitsbegriff, wie er sich in der reinen und ursprünglichen Fassung der ersten reformatorischen Schriften ausspricht.<sup>7</sup>*

Mit seinem Wort, das Cassirer hier zitiert hat, drückt Luther klar und deutlich aus, dass jeder Mensch vor Gott für sich allein verantwortlich ist, und zwar ohne jeglicher

---

<sup>7</sup> Ernst Cassirer: *Freiheit und Form*. In: *ECW* 7, S. 11-12.

Das darin enthaltene Zitat von Martin Luther: *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*. In: Martin Luther: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Bd. VI. Weimar, 1888. S. 521.



Vermittlung zu bedürfen. Seine Betonung auf dem persönlichen Moment des Glaubens soll natürlich im Kontext der Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche gelesen werden. Um die Oberhand in diesem Kampf zu gewinnen, musste er die etablierte Rolle der Kirche als Vermittler zwischen Gott und Menschen abweisen. Als bestes Beispiel hat er aus diesem Grund die Bibel ins Deutsch übersetzt, damit jeder (Deutsche), unabhängig von der Vermittlung der Geistlichen, die Worte Gottes verstehen kann und somit eine direkte Beziehung zu Gott aufnimmt, oder in seinem Sinne besser gesagt, wiederaufnimmt. Diese direkte Beziehung jedes Einzelnen zu Gott zeichnet sich – nicht bloß reformatorisch, sondern eher revolutionär – gegen das herkömmlichen Dogma ab und führt, wie Cassirer zutreffend formuliert, zum neuen Sinn und Wert der „Person“. Denn in dieser Beziehung erhält nun die „Person“ in zweierlei Hinsicht neuen Sinn und neuen Wert, nämlich: **Vor Gott ist jede Person gleich und selbständig!** – Jeder hat gleicherweise eine persönliche Beziehung zu Gott und trägt selbst die Verantwortung. Durch dieses neue Selbstverständnis der „Person“ ist das hierarchische Weltbild des Mittelalters, das jedem Einzelnen einen soliden Platz, sowohl in dem Universum, als auch in der Gesellschaft, zuteilt, mit einem Mal hinfällig geworden. Diesen sicheren, aber zugleich einschränkenden Platz zu verlassen, besagt die erste Befreiung des Individuums. Und mehr noch: *„Indem im Hinblick auf das Absolute der Wille sich gebunden fühlt, erringt er eben damit die Freiheit gegen alles empirisch Wirkliche: gegen den Zwang der äußeren Dinge und der äußeren Autoritäten.“* Hier passt also wieder ein deutscher Spruch: „Der Glaube macht frei.“

Der Gedanke, dass die Beziehung jedes Einzelnen zu Gott keiner Vermittlung bedarf, erscheint vielleicht auf den ersten Blick nicht ganz neuartig. Von jeher gibt es überall, auch im Christentum, solche Menschen, die nach überweltlicher Erfahrung suchen oder sogar Kontakt mit Jenseits gehabt haben wollen. Gerade an diesem Punkt sieht Cassirer den nächsten Zusammenhang, zugleich auch die entscheidende Differenz zwischen Luther und der mittelalterlichen Mystik.<sup>8</sup> So hat er bei Nicolaus Cusanus (1401 – 1464 n. Chr.), der ebenfalls unter dem Einfluss der deutschen Mystik stand, den ähnlichen Gedanken in seiner Schrift *De visione Dei* festgestellt:

*Er erinnert am Eingang der Schrift an ein Selbstbildnis Roger van der Weydens, das er im Rathaus zu Brüssel gesehen und das die Eigenschaft*

---

<sup>8</sup> Ernst Cassirer: *Freiheit und Form*: „Denn eben hier besteht zwischen Luther und dem religiösen Individualismus des Mittelalters, wie er sich insbesondere in der Mystik ausprägt, der nächste Zusammenhang. Aber es zeigt sich auf der anderen Seite, daß der Begriff, in dem sich dieser Zusammenhang vor allem darstellt, zugleich auch die entscheidende Differenz in sich birgt.“ In: *ECW* 7, S. 13.

*besaß, das es jedem Beschauer, wo immer er sich befinden mochte, stets den Blick direkt zuzukehren schien. ... Wir sehen also, daß ein und dasselbe unbewegliche Gesicht sich so nach Osten bewegt, daß es gleichzeitig nach Westen, und so nach Norden, daß es zugleich nach Süden vorrückt: daß es, in einem Ort verharrend, zugleich in allen anderen Orten ist und, in einer Bewegung begriffen, zugleich alle anderen mit vollzieht. Hier stellt sich uns, im sinnlichen Gleichnis, die Natur jenes Grundverhältnisses dar, das zwischen Gott, dem allumfassenden Sein, und dem Sein des Endlichen, des Letztbesonderen besteht. Jedes Besondere und Individuelle hat eine unmittelbare Beziehung auf Gott – steht ihm gleichsam Auge in Auge gegenüber. Der wahrhafte Sinn des Göttlichen aber erschließt sich erst dann, wenn unser Geist nicht mehr bei einer dieser Beziehungen noch auch bei ihrer bloßen Gesamtheit verweilt, sondern wenn er sie in die Einheit einer Schau, einer „visio intellectualis“, zusammennimmt. Wir begreifen alsdann, daß es für uns widersinnig ist, das Absolute an sich, ohne eine solche Bestimmung durch einen individuellen „Blickpunkt“, auch nur denken zu wollen – daß aber andererseits keiner dieser Blickpunkte vor dem andern den Vorrang hat, weil es eben erst ihre konkrete Totalität ist, die uns ein wahrhaftes Bild des Ganzen zu vermitteln vermag. In dieser Totalität ist jede Einzelansicht befaßt, ist sie zugleich in ihrer Zufälligkeit wie in ihrer Notwendigkeit erkannt. Und so gibt es denn für uns freilich keine Anschauung von Gott, die nicht ebenso sehr durch die Natur des „Objekts“ wie durch die des „Subjekts“ bedingt wäre – die nicht zugleich das Gesehene wie die bestimmte Weise und Richtung des Sehens in sich schließt. Jeder vermag sich nur in Gott, ebenso aber Gott nur in sich zu sehen. Kein quantitativer Ausdruck, kein Ausdruck, der an den Gegensatz von „Teil“ und „Ganzem“ gebunden ist, reicht aus, dieses reine Ineinander zu bezeichnen.<sup>9</sup>*

Mit einem Bildnis, das jedem Beschauer, auf allem Standpunkt und in aller Richtung, stets den Blick direkt zuzukehren schien, versinnbildlicht Cusanus das Verhältnis zwischen Gott, dem Unendlichen, und jedem Einzelwesen, dem Endlichen. Es ist ein Verhältnis, als stünde jeder Einzelne Gott „gleichsam Auge in Auge gegenüber“, so hat jeder auch „eine unmittelbare Beziehung auf Gott“. Mit diesem Sinnbild hat Cusanus den obigen Gedanken von Luther bereits in gewisser Weise vorweggenommen. Hier gilt z.B. auch das Prinzip der Gleichheit, dass „keiner dieser Blickpunkte vor dem andern den Vorrang hat“. Allerdings tritt in diesem Verhältnis das Bewusstsein, dass jeder

<sup>9</sup> Ernst Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. In: ECW 14. S. 36-37.

Mensch vor Gott für sich allein verantwortlich ist, noch nicht hervor, auch wenn es darin unausgesprochen impliziert sein könnte. Wenn Luthers Gedanke eine logische Konsequenz aus dem Bruch mit der Kirche in Rom ist, wie ist Cusanus, ohne mit der katholischen Theologie zu brechen, auf eine ähnliche Auffassung gekommen? Sein Ausgangspunkt war, der Analyse von Cassirer nach, rein erkenntnistheoretisch, und zwar in Bezug auf die Möglichkeit des Wissens von Gott. Für ihn entsteht das Wissen im Grunde genommen durch das Verfahren des Vergleichens. Aber vergleichbar sind nur Dinge, die gleichartig und endlich sind. Ein unendlicher Gegenstand ist hingegen seinem Wesen nach über alle Möglichkeit der Vergleichung hinaus:

*Da es offenbar ist, daß zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen kein Verhältnis stattfindet, so ist daraus auch völlig klar, daß, wo immer sich ein Überschreitendes und ein Überschrittenes findet, man nie zum Größten schlechthin gelangen kann: Denn das Überschreitende, wie das Überschrittene, ist endlich, das schlechthin Größte aber ist notwendig unendlich. Gibt es also irgend etwas, was nicht dieses Größte schlechthin ist, so kann offenbar zu ihm immer ein noch Größeres gefunden werden. So kann es nicht zwei oder mehrere Dinge geben, die einander so gleich oder ähnlich sind, daß nicht noch ähnlichere, und zwar ins Unendliche, gefunden werden könnten. So nahe also das Maß und das Gemessene einander kommen mögen, so bleibt zwischen ihnen doch immer ein Unterschied zurück. Der endliche Verstand kann demnach die Wahrheit der Dinge durch keine noch so große Ähnlichkeit in wirklicher Genauigkeit erkennen. Denn die Wahrheit ist weder mehr noch weniger, da sie in etwas Unteilbarem besteht. ... Der Intellekt verhält sich somit zur Wahrheit wie das Polygon zum Kreis: Wie das Polygon, je mehr Winkel und Seiten es hat, sich um so mehr dem Kreis nähert, ohne jedoch, auch wenn man die Seiten und Winkel ins Unendliche wachsen läßt, dem Kreis gleich zu werden, so wissen wir auch von der Wahrheit nichts anderes, als daß sie, so wie sie ist, für uns in wahrhafter Genauigkeit nicht faßbar ist. Denn die Wahrheit ist die absoluteste Notwendigkeit, die weder mehr noch weniger sein kann als sie ist; unser Intellekt aber ist bloße Möglichkeit.<sup>10</sup>*

Da ein Vergleich zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen nie zu Stande kommen kann, so vermag die menschliche Erkenntnis auch niemals zu dem Ersteren zu gelangen,

---

<sup>10</sup> Nicolaus Cusanus: *De docta ignorantia*. Buch 1, Kap. 3. Zitiert nach: Ernst Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. In: *ECW* 14. S. 24-25.

gleichgültig, bis wie weit man in dem Weltgefüge der Endlichen hinaufreicht. Gott, das absolut Unendliche, bleibt also stets in dem ungreifbaren Jenseits und steht allen Endlichen gleich fern, so aber auch gleich nah. Bei seiner Folgerung muss Cusanus zwar das Wissen von Gott für unmöglich erklären, kann aber stattdessen das empirische Wissen sichern. Denn das Wissen von einem empirischen Gegenstand muss sich gerade auf eine Idee beziehen, deren Vollkommenheit aber kein empirisches Ding erreichen kann. Z.B., ohne die Idee des Kreises wäre kein Wissen davon möglich, obwohl kein realer Kreis der Vollkommenheit dieser Idee entspricht. Durch das Nachdenken über das Wissen von Gott werden das Unendliche und das Endliche voneinander getrennt; aber durch die Feststellung des empirischen Wissens wird das geschnittene Band wiederum zwischen dem Ideellen und dem Empirischen zusammengeknüpft. Aber dieses Band ist nicht mehr das alte hierarchische Band, das alle Dinge an ihre jeweilige bestimmte Plätze bindet, sondern eine direkte Verbindung zwischen einer Idee und jedem ihren empirisch Besonderen, eben wie die persönliche Beziehung zwischen Gott und jedem Einzelwesen in dem oben erwähnten Bildnis.

Nicolaus Cusanus gilt für Cassirer als die repräsentativste Figur in der Philosophie der Renaissance. Seine Philosophie ist nicht ausschließlich im wörtlichen Sinne eine Wiedergeburt der griechischen, wie das letzte Zitat eine deutliche Spur von dem Platonismus aufweist. Mit seiner einfachen, jedoch tiefgründigen Reflexion über das Wissen hat er schon vor der Reformation begonnen, das hierarchische Weltbild des Mittelalters, in dem Gott an der Spitze, als Ursprung und Endziel aller Endlichen steht, abzutragen. *„Diese Stellung zum Erkenntnisproblem charakterisiert Cusanus als den ersten modernen Denker.“*<sup>11</sup> – So lautet die Beurteilung von Cassirer. Ausgegangen von dem ontologischen Dualismus der platonischen Ideenlehre, die die Welt in Ideen und Phänomene teilen, und von dem religiösen Individualismus der christlichen Mystik, die nach dem persönlichen Einssein mit Gott strebt, erneuert Cusanus aber gründlich die Definition der Gott-Person-Beziehung, die sich von der Vorstellung der stufenförmigen Annäherung zu Gott entschlossen verabschiedet. Dann erhält das Einzelne wiederum in dieser Beziehung ihre neue Bestimmung. Indem nun Gott als der einzige Bezugspunkt angesetzt wird, werden alle Einzelwesen, in Bezug auf Gott, auf ein und dieselbe Dimension gestellt. Dieser Beziehung gegenüber haben alle anderen Bindungen dann an Bedeutung verloren, so dass das Individuelle nunmehr nicht nur ein Teil bestimmter Hierarchien ist, sondern im wahrsten Sinne vereinzelt und zum Individuum wird. Allein durch die philosophische Spekulation hätte sich dieses neue Weltbild wahrscheinlich nicht durchsetzen können, weil es bloß eine der mehreren möglichen Alternativen, oder

---

<sup>11</sup> Ernst Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. In: *ECW* 14. S. 11.

sogar ein Gedankenspiel, geblieben wäre. Luthers Reformation war die erste Attacke, die das mittelalterliche Weltbild streitig machte. Den entscheidenden Schlag erfuhr es dann von Seiten der Naturwissenschaft:

*Nun aber dringen in die Vollendung und Ruhe dieses Weltbildes mit den ersten Anfängen des modernen Denkens von allen Seiten her auflösende zerstörende Kräfte ein. Seit der Tat des Kopernikus hat diese Welt keinen festen Mittelpunkt mehr. Sich selbst und ihren eigenen Kräften überlassen, schwebt sie im unendlichen Raume – nicht mehr durch ein System leitender und wegweisender Intelligenzen in ihrer Ordnung erhalten und nicht mehr durch eine festgefügte geometrische Gestalt und Grenze umschlossen. Ein neues ethisches und gedankliches Pathos, ein neuer Begriff der Vollkommenheit selbst ist damit gewonnen. Giordano Bruno preist Kopernikus als den Befreier der Menschheit, weil er den Geist wie aus Kerkermauern erlöst und ihm zuerst den Weg in die unermessliche Weite des Alls gezeigt habe. Aber der Affekt, der hier waltet, wird erst wahrhaft wirksam, indem er sich, in der Lehre Keplers, zur Klarheit des Gedankens und zur Sicherheit des exakten Wissens durchringt. Auch für Kepler ist die Welt Einheit – aber nicht kraft ihrer geometrischen Form, sondern kraft der Harmonie ihrer bildenden Kräfte. Weil diese Kräfte ein in sich gesetzlich Bestimmtes sind – darum können sie ins Unendliche hinauswirken, ohne daß damit der Zusammenhang der Welt für den Gedanken verlorengeht. Denn dieser Zusammenhang wird jetzt für den Geist durch ein anderes Mittel des Denkens verbürgt: An die Stelle der Geschlossenheit der geometrischen Figur des Weltalls und der Planetenbahnen ist die mathematische Funktion der Bewegung getreten, wie Kepler sie in seinen drei Gesetzen ausspricht und beweist. Diese Funktion leistet das, was zuvor unmöglich erschien: Sie vermag das Unendliche zu einem Ganzen zusammenzufassen und umzudenken. ...<sup>12</sup>*

Tatsächlich war es das heliozentrische Weltbild von Nikolaus Kopernikus (1473 – 1543 n. Chr.), das dessen Vorgänger – das geozentrische Weltbild, an das sich die kirchliche Lehre anklammerte – buchstäblich auf den Kopf stellte. Eine noch tief greifendere Umwälzung hat dann Johannes Kepler (1571 – 1630 n. Chr.) geleistet, indem er die Welt auf eine ganz neue Denkart, nämlich nicht mehr durch konkretisierte Vorstellung, sondern durch innere Gesetzmäßigkeit, erfasste. Aber diese einleuchtende Beobachtung Cassirers, wenn man sie im Kontext der Entwicklung der Freiheitsidee betrachtet,

---

<sup>12</sup> Ernst Cassirer: *Freiheit und Form*. In: *ECW* 7. S. 10-11.

scheint auf den zweiten Blick eine Paradoxie in sich zu enthalten: Einerseits hat diese neue Denkart der Gesetzmäßigkeit zur Dekonstruktion des mittelalterlichen Weltbildes, somit auch zur Befreiung des Individuums von demselben beigetragen, andererseits droht diese allgemeingültige Gesetzmäßigkeit gerade umgekehrt die menschliche Freiheit zu begraben, was logischerweise eine jahrhundertelange Debatte über die Willensfreiheit auslöste. Dann ist es verständlich, warum Mill es am Eingang von *On Liberty* gleich klarmachen musste: „*The Subject of this Essay is not the so-called Liberty of the Will, so unfortunately opposed to the misnamed doctrine of Philosophical Necessity; but Civil, or Social Liberty: the nature and limits of the power which can be legitimately exercised by society over the individual.*“<sup>13</sup> Wahrscheinlich ist Mill dessen bewusst, dass sein Essay ohne diese Abgrenzung, wenn die Willensfreiheit „unfortunately“ abgestritten werden sollte, völlig gegenstandslos werden könnte. Seine klare Abgrenzung muss aber nicht unbedingt besagen, dass diese Debatte für die Entwicklung der individuellen Freiheit keine, oder sogar nur negative Bedeutung hat. Denn sie lässt doch ahnen, wie wirkungsvoll diese Debatte war, und das könnte vielleicht im Gegenteil eine Spur jener Entwicklung verraten.

Das Problem des Determinismus entstand allerdings nicht erst nach dem Triumph der Naturwissenschaft in der Neuzeit. Bereits in der christlichen Tradition war die menschliche Freiheit schwer mit dem Vorherwissen Gottes zu vereinbaren, womit sich die Scholastik lange beschäftigte. Solange der Gottesbegriff aber als ein „All-begriff“ – allwissend, allgütig, allmächtig – verstanden wird, kann man, um diesem Widerspruch auszuweichen, immer noch alle Möglichkeiten darin hineindeuten und vor allem in dessen Unergründlichkeit Zuflucht suchen. Der klassische Ausweg ist natürlich jener, dass Gott dem Menschen einen freien Willen verliehen habe. Auf diese These stützte sich z.B. der Renaissance-Philosoph Giovanni Pico (1463 – 1494 n. Chr.) auch noch. Am Beginn seiner berühmten Rede „*Über die Würde des Menschen*“ schilderte er den Mythos der Schöpfung. Nachdem Gott alles vollbracht und Adam geschaffen hatte, sprach er zu ihm:

*Keinen festen Sitz, keine Dir eigene Gestalt, kein besonderes Erbe haben wir Dir, Adam, gegeben, damit Du welchen Sitz immer, welche Gestalt immer, welche Gaben immer, die Du Dir nach Deinem Wunsch und Deinem Entschluß erwählst, zu eigen haben mögest. Alle anderen Wesen haben eine festbestimmte Natur erhalten und werden von uns unter vorher bestimmten Gesetzen festgehalten. Dich allein bindet keine Schranke, es sei denn, daß Du*

---

<sup>13</sup> John Stuart Mill: *On Liberty*. In: *Collected Works of John Stuart Mill*. Volume XVIII, S. 217.

*selber nach Deinem Willen, den ich Dir verliehen, sie Dir vorschreibst. ...*<sup>14</sup>

Während alle anderen Wesen eine festbestimmte Natur erhalten hätten und unter vorher bestimmten Gesetzen festgehalten würden, sei allein der menschliche Urvater Adam mit dem freien Willen gesegnet. Diese Würdigung soll also die Erklärung dafür liefern, warum der Mensch sich als ein freier Staat im Staat der Natur behaupten könnte. Aber in dem naturwissenschaftlichen Weltbild scheint der Begriff des Naturgesetzes, das nunmehr als durchgängig angesehen wird, nicht nur die Willensfreiheit des Menschen zu untersagen, sondern ebenso den Freiraum für die göttliche Handlung zu verdrängen. Es sieht danach aus, als ob Gott gleich nach der Schöpfung der Welt seine Souveränität den Naturgesetzen übergeben müsste. Ohne Obhut Gottes muss jetzt der Mensch selbst um seine Freiheit ringen. Den anfänglichen Versuch hat René Descartes (1596 – 1650 n. Chr.) unternommen. Er kommt auf eine dualistische Lösung, indem er den Körper, der unter den Naturgesetzen stehe, und die Seele, die über einen freien Willen verfüge, als zwei verschiedene und selbständige Substanzen voneinander trennt. Seitdem gehört es, die Freiheit des Willens und die Notwendigkeit des Naturgesetzes miteinander zu versöhnen, stets zu den beherrschenden Themen in der neuzeitlichen Philosophie. Schließlich fasst Immanuel Kant (1724 – 1804 n. Chr.) diese ewige Widerstreit in seiner dritten Antinomie der reinen Vernunft prägnant zusammen:

*Thesis: Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen notwendig.*<sup>15</sup>

*Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.*<sup>16</sup>

Der Auffassung von Kant nach ist die Willensfreiheit, die zu dieser Antinomie führt, nicht die Freiheit im empirischen Sinne, sondern „eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transscendentale Freiheit.“<sup>17</sup> Diese Idee heißt „transzendental“, weil sie die Reichweite der menschlichen Erfahrung übersteigt und somit niemals einen

---

<sup>14</sup> Giovanni Pico della Mirandola: *Oratio de hominis dignitate*. In: *Opera omnia*. Band 1. Zitiert nach: Ernst Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. In: *ECW* 14. S. 99.

<sup>15</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. In: Immanuel Kant: *AA*. Band III, S. 308. [B 472]

<sup>16</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. In: Immanuel Kant: *AA*. Band III, S. 309. [B 473]

<sup>17</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. In: Immanuel Kant: *AA*. Band III, S. 310. [B 474]

adäquaten Gegenstand in derselben finden kann. Daher sucht er hier auch nicht, die Möglichkeit der Freiheit zu beweisen, sondern lediglich diese Antinomie aufzulösen. Aber schon in der Definition dieser Freiheit ist seine Strategie zur Auflösung enthalten. Denn der Schlüssel dazu ist eben die Unterscheidung zwischen der sinnlichen, mithin der Erfahrung zugänglich, und der intelligibelen Welt, also über die Erfahrung hinaus. Somit ist seine Lösung dem Anschein nach auch eine dualistische Lösung:

*Die Richtigkeit jenes Grundsatzes von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt nach unwandelbaren Naturgesetzen steht schon als ein Grundsatz der transscendentalen Analytik fest und leidet keinen Abbruch. Es ist also nur die Frage: ob dem ungeachtet in Ansehung eben derselben Wirkung, die nach der Natur bestimmt ist, auch Freiheit stattfinden könne, oder diese durch jene unverletzliche Regel völlig ausgeschlossen sei. Und hier zeigt die zwar gemeine, aber betrügliche Voraussetzung der absoluten Realität der Erscheinungen sogleich ihren nachtheiligen Einfluß, die Vernunft zu verwirren. Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten. Alsdann ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit, und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die sammt ihrer Wirkung unter dem Naturgesetze nothwendig sind. Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der That sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligibele Ursache aber wird in Ansehung ihrer Causalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen und sie durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also sammt ihrer Causalität außer der Reihe, dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden; eine Unterscheidung, die, wenn sie im Allgemeinen und ganz abstract vorgetragen wird, äußerst subtil und dunkel scheinen muß, die sich aber in der Anwendung aufklären wird.<sup>18</sup>*

Zwar sind die Naturgesetze unwandelbar, das gilt allerdings nach der transzendentalen Philosophie ausschließlich für die Erscheinungen, was das Erkenntnisvermögen an den

---

<sup>18</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. In: Immanuel Kant: *AA*. Band III, S. 365. [B 564-565]



Dingen erfasst hat, aber nicht für die Dinge an sich, was von demselben nicht erfasst werden kann. Bei den Letzteren, weil sie kein Gegenstand der Erfahrung sind, somit nicht unter den Naturgesetzen stehen müssen, gibt es deshalb einen Spielraum für die transzendente Freiheit. Mit einem Wort: Man darf, ungeachtet der Notwendigkeit des Naturgesetzes, annehmen, dass die Freiheit vorhanden sein könnte.

Versteht man die Willensfreiheit und die Naturnotwendigkeit als zwei einander ausschließende Begriffe, dann bleibt nichts anders übrig, als die beiden auf zwei verschiedene Dimensionen zu stellen, damit sie friedlich nebeneinander bestehen können. Aber nicht wie die Trennung von Körper und Seele bei Descartes, hat Kants Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich keine ontologische Bedeutung. Im System von Descartes sind der Körper und die Seele zwei Substanzen, die jeweiliges Dasein haben; für Kant sind die Erscheinung und das Ding an sich doch immer noch ein und derselbe Gegenstand. Diese Unterscheidung liegt nicht an ihrem Dasein, sondern an der Grenze des Erkenntnisvermögens: das Erfasste heißt die Erscheinung und das Ding an sich ist das nicht zu Erfassende. Mit dieser Grenzziehung der Erkenntnis können sich viele Wissensdurstige wahrscheinlich nicht abfinden, auch das bloß hypothetische Vorhandensein der Freiheit außerhalb des Erkenntnisbereiches hört sich ziemlich beunruhigend an. Aber in Wirklichkeit ist diese Lösung von Kant nicht einfach ein Notversuch, der Willensfreiheit einen wackeligen Platz einzuräumen. Indem er die Kausalität für eine subjektive Erkenntnisform erklärt und somit das Naturgesetz im Bereich der Erscheinungen einschränkt, hält er in der Tat die ganze Welt frei – für die Entfaltung der Freiheit. Und in diesem Sinne erhält die transzendente Philosophie auch ihre tiefere Bedeutung. Denn die Willensfreiheit als eine transzendente Idee kann zwar nicht direkt festgestellt werden, für die empirischen Handlungen ist es jedoch unerlässlich, sie vorauszusetzen. So erhält sie bei Kant auch erst in der praktischen Philosophie ihre Begründung und volle Entfaltung. Aber den ersten Hinweis gibt er bereits in der Erläuterung zur Auflösung der obigen Antinomie:

*Daß diese Vernunft nun Causalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist oder gewesen ist oder sein wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders sein soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist; ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat*

*ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen, was in der Natur geschehen soll; eben so wenig als, was für Eigenschaften ein Cirkel haben soll; sondern was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat. Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders als ein bloßer Begriff ist, da hingegen von einer bloßen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erscheinung sein muß. Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein, wenn auf sie das Sollen gerichtet ist; aber diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmung der Willkür selbst, sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung. Es mögen noch so viel Naturgründe sein, die mich zum Wollen antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das Sollen hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht nothwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maß und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegen setzt. Es mag ein Gegenstand der bloßen Sinnlichkeit (das Angenehme) oder auch der reinen Vernunft (das Gute) sein: so giebt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen; sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hinein paßt, und nach denen sie sogar Handlungen für nothwendig erklärt, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, daß die Vernunft in Beziehung auf sie Causalität haben könne; denn ohne das würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten.*<sup>19</sup>

Man kann die Willensfreiheit nicht einfach in einen Bereich einschieben, bloß weil dieser Bereich unbekannt ist und sowieso unerkennbar bleibt. Solche Annahme ist zwar theoretisch immer möglich, aber auch nicht viel sinnvoller als eine unhaltbare Zuflucht. Deshalb muss Kant noch einen Anhalt bieten, um zu berechtigen, warum man gerade dort, im Bereich der Dinge an sich, der keiner Erfahrung zugänglich ist, diese Annahme wagen darf. Seinen Anhalt findet er bei den Imperativen, dem Gebot der praktischen Vernunft. Wie er hier schildert, drückt das Sollen auch eine Art der Notwendigkeit aus, Wirkungen hervorzurufen, ähnlich wie die Naturnotwendigkeit. Dennoch hebt sich das Gebot der praktischen Vernunft von der Kausalität in der Natur dadurch ab, dass, obwohl es Wirkungen in dieser Kausalkette verursachen kann, es selbst aber nicht durch Naturgründe bestimmt wird. Denn dieses Gebot als Grund möglicher Handlungen ist ein

---

<sup>19</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. In: Immanuel Kant: *AA*. Band III, S. 371-372. [B 575-576]

bloßer Begriff und keine Erscheinung. Die Naturgründe vermögen zwar, so oft es sein mag, das Wollen hervorzubringen, aber niemals das Sollen. Diese Beschaffenheit der Imperative entspricht eben seiner Definition der Freiheit als *„eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen.“* Kants Argumentation zufolge drückt sich die Willensfreiheit nicht gerade durch das Wollen aus, weil es möglicherweise von anderen Gründen affiziert wird und somit keine absolute Spontaneität ist, sondern durch das Sollen.

So paradox seine Folgerung auch klingt, hier argumentiert Kant keinesfalls als ein belehrender Moralprediger, der den Menschen einzureden versucht, bloß das zu wollen, was aus Sicht der Vernunft sein soll. Um die Bedeutung seiner Freiheitstheorie zu offenbaren, muss man zuerst auf seine gewöhnungsbedürftige Definition der Freiheit eingehen. Weil die Kausalität der Natur, in der Kenntnis des neuzeitlichen Geistes, eine unwandelbare Notwendigkeit aufweist, so versteht man unter Freiheit, die nun der Notwendigkeit auf schärfste Weise entgegengestellt wird, eine Fähigkeit, der Kausalität zu trotzen, d.h., unabhängig von vorhandenen Bestimmungsgründen, so wie Affekten u.Ä., sich zu entscheiden bzw. zu handeln. Mit anderen Worten: Freiheit bedeutet, die Kausalkette „stoppen“ zu können. Aber Kant blickt darüber hinaus noch auf die „andere Richtung“ bei der Freiheit, was eigentlich selbstverständlich ist, dennoch bis dahin keine angemessene Aufmerksamkeit erhalten hatte. Nämlich: Jede Entscheidung bzw. Handlung wird unweigerlich auch weitere Wirkungen verursachen. Ist sie unfrei, d.h. von vorherigen Ursachen bewirkt, zählt sie samt ihren Wirkungen als Fortentwicklung der da gewesenen Kausalkette; ist sie doch frei, dann stoppt sie nicht nur dieselbe, sondern startet selbst noch eine neue Kausalkette. Wenn man unter Freiheit nur das eine Moment verstünde, die Kausalkette zu stoppen, aber ohne das andere, eine neue zu starten, so würde das besagen: die Freiheit hörte sofort auf, sobald sie vorkäme. Damit sie nicht stets eine negative Bestimmung bleibt, oder sogar sich in einen leeren Begriff wandelt, muss die Freiheit die Idee der Kausalität mit in sich einbeziehen. Daher heißt sie bei Kant *„eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen.“* Dank dieser „Entdeckung“, obwohl die Freiheit immer noch den Gegenkönig von der Notwendigkeit spielt, kann sie jetzt aber den mächtigen Kommandeur, die Kausalität, auch für sich gewinnen – daher die ungewöhnliche Formulierung in der Thesis der dritten Antinomie: *„Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, ... Es ist noch eine Causalität durch Freiheit ...“* Auf diese Weise hat Kant in der Tat seine zweite kopernikanische Wende, nach der ersten in der Erkenntnistheorie, geleistet, nämlich: den Begriff des Gesetzes (durch „Kausalität“ zu „Naturgesetz“) in den der Freiheit zu integrieren, so dass deren

Inhalt von Gesetzlosigkeit zu Gesetzmäßigkeit umgestaltet wird. Mittels dieser Wende des Freiheitsbegriffs ist die Waffe endlich geschmiedet, um den Willen zu „befreien“ – eine Aufgabe, die in der *Kritik der reinen Vernunft* noch nicht vollbracht wurde:

*Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß.*<sup>20</sup>

Die Freiheit des Willens kann nicht darin bestehen, sich von der Herrschaft des Gesetzes zu erlösen. Solche ausgedachte Anarchie ist in der Realität nicht zu finden. Jede Entscheidung des Willens und die darauf folgende Handlung werden auf jeden Fall irgendwelches Gesetz befolgen, sei es moralisches Gesetz oder Naturgesetz. So kann er erst sein eigener Herr sein, wenn er ausschließlich demjenigen Gesetz gehorcht, das er selbst gibt. Dann ist er zwar immer noch ein Untertan, allerdings nur sein eigener. Das bedeutet aber, damit der Wille als „selbstgesetzgebend“ gelten kann, muss er selbst die gesetzgebende Vernunft sein:

*Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d.i. nach Principien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft.*<sup>21</sup>

Mag diese Gleichsetzung wieder unüblich erscheinen. Man kann doch mit Recht die reflektierende Frage stellen, ob die herkömmliche Unterscheidung zwischen dem Willen und der Vernunft eine ontologische Bedeutung haben muss. Trotz des eingprägten Eindrucks wird es jedoch nie festgestellt, dass sie zwei voneinander getrennte Vermögen seien. Jedenfalls hört es sich nicht weniger plausibel an, wenn diese Unterscheidung bloß aus der funktionalen Sicht ist, und die beiden als dasselbe denkende Subjekt einerlei sind. Will man nun diese Gleichsetzung akzeptieren, dann kann die Begründung der Willensfreiheit vollzogen werden:

*Da die bloße Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt werden kann und mithin kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die*

---

<sup>20</sup> Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Immanuel Kant: *AA*. Band IV, S. 431.

<sup>21</sup> Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Immanuel Kant: *AA*. Band IV, S. 412.

*Erscheinungen gehört: so ist die Vorstellung derselben als Bestimmungsgrund des Willens von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Causalität unterschieden, weil bei diesen die bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen sein müssen. Wenn aber auch kein anderer Bestimmungsgrund des Willens für diesen zum Gesetz dienen kann, als bloß jene allgemeine gesetzgebende Form: so muß ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Causalität, beziehungsweise auf einander gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heißt Freiheit im strengsten, d.i. transscendentalen, Verstande. Also ist ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille.<sup>22</sup>*

So wie das oben angeführte Beispiel der Imperativen besagt: das Sollen ist das freie Wollen. **Indem der Wille nicht durch die Naturgründe bestimmt, sondern selbst, als praktische Vernunft, das Gesetz für seine Wirkungen gibt, ist er dann würdig, sich für frei zu erklären.**

Durch das Konzept der Selbstgesetzgebung ist Kant sozusagen eine „Grundlegung zur Freiheitstheorie“ gelungen, die die neuzeitliche Debatte über die Willensfreiheit gewissermaßen schlichten konnte. Diese bahnbrechende Leistung rühmt Cassirer: „*Was Kant von dem nationalen Kulturzusammenhang, in welchem er wurzelt, empfangen und was er ihm rückwirkend wieder gegeben hat: dies läßt sich in dem einen Grundbegriff der Autonomie, in dem Gedanken der Spontaneität und Selbstgesetzlichkeit des Geistes zusammenfassen.*“<sup>23</sup> Dieser Grundbegriff der Autonomie, genau aus „selbst“ (αὐτοσ) und „Gesetz“ (νομος) zusammengesetzt, wird in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zum ersten Mal herausgearbeitet:

*Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Princip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien.<sup>24</sup>*

In der Vorstellung der Freiheit, nachdem Kant dieses griechische Wort aufgegriffen

---

<sup>22</sup> Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: Immanuel Kant: *AA*. Band V, S. 28-29.

<sup>23</sup> Ernst Cassirer: *Freiheit und Form*. In: *ECW* 7. S. 392.

<sup>24</sup> Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Immanuel Kant: *AA*. Band IV, S. 440.

hatte, hat der Begriff der Autonomie die Willkür in die Selbstbestimmung umgewandelt, ungefähr wie die Anarchie in die Selbstverwaltung, und prägt seitdem die westliche Freiheitsidee nachhaltig. Aber Kants Einbeziehung der Gesetzmäßigkeit in die Freiheit entstand nicht bloß aus einer Assoziation durch die Zusammensetzung eines Wortes, und ist auch nicht allein von dem nationalen, sondern von dem ganzen europäischen Kulturzusammenhang empfangen. Ein exemplarisches Muster ist in der Freiheit Gottes bei Benedictus de Spinoza (1632 – 1677 n. Chr.) zu finden:

*Andere meinen, Gott sei deshalb freie Ursache, weil er, wie sie glauben, bewirken kann, daß das, wovon ich sagte, daß es aus seiner Natur folgt, d. h. was in seiner Macht steht, nicht geschehe oder von ihm nicht hervorgebracht werde. Das aber wäre gerade so, als ob sie sagten, Gott könne machen, daß aus der Natur des Dreiecks nicht folge, daß dessen drei Winkel zwei rechten Winkeln gleich wären, oder daß aus einer gegebenen Ursache keine Wirkung folge, was widersinnig ist. Ferner werde ich unten ohne Zuhilfenahme dieses Lehrsatzes zeigen, daß zur Natur Gottes weder Verstand noch Wille gehören. Ich weiß allerdings, daß viele meinen, sie könnten beweisen, daß zur Natur Gottes der höchste Verstand und der freie Wille gehören; denn sie sagen, daß sie nichts Vollkommeneres kennen, das sie Gott zuschreiben können, als das, was bei uns die höchste Vollkommenheit ist. Ferner: Obgleich sie Gott als den in Wirklichkeit mit höchstem Verstand Begabten begreifen, glauben sie doch nicht, daß er alles, was er in Wirklichkeit denkt, auch ausführen könne, so daß es existiert; denn damit glauben sie die Macht Gottes umzustößen. Wenn, sagen sie, Gott alles, was in seinem Verstand ist, erschaffen hätte, so könnte er ja nichts weiter erschaffen, und dies widerstreitet nach ihrer Meinung der Allmacht Gottes. Daher behaupten sie lieber, Gott sei gegen alles indifferent und er erschaffe nur das, was er nach irgendeinem absoluten Willen zu schaffen beschlossen habe. Ich glaube jedoch deutlich genug gezeigt zu haben (...), daß aus der höchsten Macht Gottes oder seiner unendlichen Natur Unendliches auf unendliche Weisen, d. h. alles, mit Notwendigkeit hervorgegangen ist oder stets mit gleicher Notwendigkeit folgte, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit folgt, daß dessen drei Winkel zwei rechten Winkeln gleich sind. Daher ist die Allmacht Gottes von Ewigkeit her wirklich gewesen und wird in alle Ewigkeit in derselben Wirklichkeit verharren. ...<sup>25</sup>*

---

<sup>25</sup> Benedictus de Spinoza: *Ethica / Ethik*. Teil I, Lehrsatz 17, Zusatz 2, Anmerkung. S. 48-50 / S. 49-51.

Wie gewusst, nicht nur die menschliche, auch die göttliche Willensfreiheit sind seit der Neuzeit mit dem Naturgesetz in Konflikt geraten. Spinoza hält Gott zwar für freie Ursache, jedoch nicht deswegen, weil Gott das Weltgeschehen bzw. die Kausalität beliebig zu ändern vermöchte. Einerseits streitet er Gott die Willensfreiheit als Indifferenz ab; andererseits bekräftigt er, dass die Allmacht Gottes gerade in der unwandelbaren Notwendigkeit der Kausalität besteht. Er ist sogar der radikalen Ansicht, *„daß zur Natur Gottes weder Verstand noch Wille gehören.“* Oder besser gesagt, in seinem System spielt der Wille in dem Freiheitsproblem überhaupt keine Rolle, sowohl bei Gott als auch beim Menschen. Denn, so definiert er, *„im Geiste gibt es (...) keine absolute Fähigkeit, zu wollen und nicht zu wollen, sondern nur einzelne Willensakte, nämlich diese und jene Bejahung und diese und jene Verneinung.“*<sup>26</sup> Da ein einzelner Willensakt offensichtlich nur affiziert werden kann, so kann ihm auch keine Freiheit zugesprochen werden. Dieser Definition zufolge braucht man die Freiheit natürlich nicht mehr in dem Willen zu suchen. Im Widerstreit zwischen Willensfreiheit und Naturnotwendigkeit entscheidet sich Spinoza klar für die Letztere. Seine Philosophie ist in Wirklichkeit ein kompromissloses Plädoyer für die kausale Notwendigkeit. In seiner nach der geometrischen Methode dargestellten *Ethik* wird die Kausalität von Anfang an als ein Axiom aufgestellt. D.h., er betrachtet sie als einen Grundsatz, der eine selbstverständliche Wahrheit formuliert und somit ohne Beweis einleuchtet:

*Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt notwendig eine Wirkung; und umgekehrt, wenn keine bestimmte Ursache gegeben ist, kann unmöglich eine Wirkung erfolgen.*<sup>27</sup>

Die erste Hälfte von diesem Satz stellt seitens der Ursache ihre notwendige wirkende Kraft fest; die zweite Hälfte ist dann seitens der Wirkung der Ausdruck, dass sie stets eine Ursache benötigt. Insgesamt besagt dieses Axiom: Jedes Ding bedarf unbedingt einer Ursache und hat notwendig eine Wirkung. Damit stellt Spinoza alles ausnahmslos in eine lückenlose Kausalkette. Dieser Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung wurde zwar von jeher angenommen, jedoch nicht als lückenlos vorgestellt, weil es in der Natur viele Phänomene gibt, die unerklärlich erscheinen und als Werk Gottes aus seinem freien Willen gedeutet wurden. Was für einen Platz kann Gott in der Natur noch einnehmen, oder, welches Verhältnis besteht nun zwischen Gott und der Kausalität, nachdem Spinoza ihm den Willen aberkannt, und die Kausalität für ununterbrochen erklärt hat? In einem Lehrsatz weist er darauf hin, dass diese axiomatische Kausalität

---

<sup>26</sup> Benedictus de Spinoza: *Ethica / Ethik*. Teil II, Lehrsatz 49, Beweis. S. 230 / 231.

<sup>27</sup> Benedictus de Spinoza: *Ethica / Ethik*. Teil I, Axiom 3. S. 6 / S. 7.

gerade von Gott, und zwar von ihm allein, stammen muss:

*Ein Ding, das dazu bestimmt ist, irgend etwas zu wirken, ist notwendig von Gott so bestimmt worden; und ein Ding, das von Gott nicht bestimmt worden ist, kann sich nicht selbst zum Wirken bestimmen.*<sup>28</sup>

Außer ihrem deterministischen Sprachstil scheint sich diese Formulierung nicht von dem biblischen Weltbild zu entfernen, in dem Gott ebenso als Schöpfer der Natur, folglich auch als Ursprung der Kausalität in derselben, gilt. Da in jenem Weltbild Gott außerhalb der Natur existiere, und wenn nun die Kausalität absolut notwendig sei, werde sie unvermeidlich der Allmacht Gottes entgegengesetzt, weil Gott nicht mehr in die Natur einzugreifen vermöge, auch wenn er einst deren Ursprung gewesen sei. Dieser Problematik kann Spinoza aber entkommen, weil in seinem System Gott und die Natur identisch sind:

*Nun gibt es aber in der Natur (...) nur eine Substanz, nämlich Gott, und keine anderen Affektionen (...) als die, welche in Gott sind und (...) ohne Gott nicht sein noch begriffen werden können.*<sup>29</sup>

Statt der Vergottung des Menschenbildes ist Gott bei Spinoza die Natur als Ganzes. Durch diese Vereinheitlichung von Gott und Natur ist die Kausalität, das Gesetz der Natur, dementsprechend zum Wesen Gottes geworden. So braucht Gott nicht mehr von außen in die Natur einzugreifen, mithin sein eigenes Gesetz zu ändern, um seine Macht zu demonstrieren, sondern umgekehrt durch die ewige Notwendigkeit seines Gesetzes. „Denn aus der Notwendigkeit seines Wesens allein folgt, daß Gott die Ursache seiner selbst (...) und (...) aller Dinge ist. Folglich ist die Macht Gottes, durch welche er und alles ist und handelt, sein Wesen selbst.“<sup>30</sup> Dank seines Wesens, nämlich der Kausalität, ist Gott also im Stande, zu existieren und zu wirken, und somit als causa sui, d.h. als Ursache seiner selbst, frei. Denn „frei heißt ein Ding, das nur aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus existiert und nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird.“<sup>31</sup>

Obwohl Spinoza die Willensfreiheit zugunsten der Naturnotwendigkeit abschafft, integriert er aber die Kausalität in die Freiheit Gottes durch die Vereinheitlichung von

---

<sup>28</sup> Benedictus de Spinoza: *Ethica / Ethik*. Teil I, Lehrsatz 26. S. 66 / S. 67.

<sup>29</sup> Benedictus de Spinoza: *Ethica / Ethik*. Teil I, Lehrsatz 30, Beweis. S. 74 / 75.

<sup>30</sup> Benedictus de Spinoza: *Ethica / Ethik*. Teil I, Lehrsatz 34, Beweis. S. 88 / S. 89.

<sup>31</sup> Benedictus de Spinoza: *Ethica / Ethik*. Teil I, Definition 7. S. 4-6 / S. 5-7.



Gott und Natur; ebenso wie Kant durch die Gleichsetzung von Willen und praktischer Vernunft die Freiheit der Willkür in die Selbstgesetzgebung umwandelt. So kann man wohl meinen, dass die Autonomie des Menschen bei Kant in Prinzip die Mikroversion von der Freiheit Gottes bei Spinoza ist. Diese philosophische Entwicklung besagt: Dadurch, dass der Mensch seine Autonomie errungen hat, braucht er nicht mehr, so wie Pico, auf den freien Willen durch Gottes Verleihung zu hoffen, und kann sich selbst würdig für das Ebenbild Gottes erklären. Eigentlich muss man nicht auf die verspätete Ankündigung von Nietzsche „Gott ist tot“ warten, die Freiheitstheorie von Kant hat Gott bereits in der Schublade des Transzendentalen liegen lassen. Von jetzt an ist der Mensch nicht auf Gott angewiesen, was er braucht, ist einfach sich seiner Vernunft, mithin der Selbstgesetzlichkeit des Geistes, zu bedienen. *„Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“*<sup>32</sup> Auch in diesem Sinne ist Kants Philosophie als Vollendung der Philosophie der Aufklärung zu rühmen. Aber die Bedeutung der Autonomie besteht nicht in der oft missverstandenen Selbstverherrlichung des Menschen. Indem er wie Gott die Freiheit erreicht hat, ist der Mensch nunmehr kein Mittel Gottes, sondern der Zweck an sich selbst:

*Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.*<sup>33</sup>

**Als vernünftiges Wesen, das selbst Gesetz für sein Handeln zu geben vermag, ist jeder Mensch gleich und selbständig**, auch ohne Gott als der alleinige Bezugspunkt, den Cusanus und Luther noch ansetzen mussten, **und verdient deshalb, der Zweck an sich selbst zu sein**. Somit betrachtet Kant den Menschen nicht nur als causa sui (selbstgesetzgebend), sondern noch als causa finalis (Zweck an sich selbst). Angesichts dieses Gedankens ist es nicht verwunderlich, dass Kant in seiner viel gepriesenen Schrift *„Was ist Aufklärung?“* die Kernpunkte der Meinungsfreiheit von Mills *On Liberty* schon vorweggenommen hat.<sup>34</sup> Denn mit diesem erhabenen Imperativ hat er bereits den Weg zum modernen Individualismus endgültig gebahnt.

<sup>32</sup> Immanuel Kant: *Was ist Aufklärung?*. In: Immanuel Kant: *AA*. Band VIII, S. 35.

<sup>33</sup> Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Immanuel Kant: *AA*. Band IV, S. 429.

<sup>34</sup> Immanuel Kant: *Was ist Aufklärung?*: „Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. ... Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publicum der Leserwelt macht.“

In: Immanuel Kant: *AA*. Band VIII, S. 36-37.

## § 4. Ein Versuch zum interkulturellen Dialog: Vergleich der Freiheit bei Zhuang Zhou mit der bei Cassirer

### § 4-1 Universalität mit oder ohne Individualität?

Es war, wie die Skizze des vorigen Kapitels zeigt, die Auseinandersetzungen mit dem Begriff Gottes und des Naturgesetzes, die ausschlaggebend zur heutigen Idee der Freiheit – der Autonomie jedes Individuums – führten. Betrachtet man den Gottesbegriff aber als den vertretenden Sammelbegriff von allerlei Naturerklärungen, so ist das Nachdenken über die Gott-Person-Beziehung im Grunde genommen eine Reflexion des Menschen über seine eigene Stellung in der Natur und seine komplexe Beziehung zu derselben.<sup>1</sup> „Seit das geschlossene mittelalterliche System der Lebensanschauung durch Renaissance und Reformation aufgelöst war, war dem Denken die Aufgabe gestellt, den Zweckzusammenhang der geistigen Wirklichkeit in einem neuen Sinne und mit neuen Mitteln aufzubauen. Die hierarchische Über- und Unterordnung der Substanzen und mit ihr die ganze Form der transzendenten religiösen Teleologie war gefallen. Der Mittelpunkt des geistigen Wertes des Individuums konnte nicht mehr in dem gesucht werden, was es für ein anderes und durch ein anderes war, sondern in ihm selbst mußte ein Moment aufgewiesen werden, das, ihm unveräußerlich und unvergleichlich zu eigen, dennoch zugleich seine universelle Bedeutung begründete.“<sup>2</sup> Begleitet und verschärft wurde diese Reflexion noch durch die Entwicklung der Naturwissenschaft, dank der der Mensch auch ohne Vermittlung des Gottesbegriffs einen direkten Einblick in die Natur gewinnen kann. „Ein neuer Begriff der Natur und ein neuer Begriff des Menschentums ist es, der hier entstehen will. Aber beide können sich nicht unmittelbar miteinander verbünden: denn sie scheinen nicht nur verschiedene, sondern einander direkt entgegengesetzte Tendenzen des Geistes in sich zu verkörpern. Je klarer und schärfer sie bestimmt werden, um so unerbittlicher tritt auch der Konflikt zwischen ihnen hervor. Vom Standpunkte der ‚Natur‘ gesehen, bleibt die Welt der Freiheit stets ein Mysterium, eine Art von Wunder. Dieses Wunder kann nicht anerkannt werden, ohne daß eben damit der spezifische Sinn des Naturbegriffs, wie die Renaissance ihn faßt, verloren ginge. Denn dieser Sinn besteht in nichts anderen als in Gedanken der Einheit und der Einzigkeit der Naturerklärung. Dieser methodische Monismus scheint vorerst jeden Dualismus in den Inhalten des Seins auszuschließen. Die geistig-geschichtliche Welt darf nicht neben der natürlichen als ein ‚Staat im Staate‘ stehen bleiben, sondern muß

---

<sup>1</sup> Wobei soll man unter der Natur nicht bloß die gegenständliche Außenwelt verstehen, wie z.B. im Sinne der Naturwissenschaft, sondern eher die Welt um den Menschen als Ganzes.

<sup>2</sup> Ernst Cassirer: *Freiheit und Form*. In: *ECW* 7. S. 121-122.

*in sie zurückgenommen und auf ihre Grundgesetze reduziert werden. Aber gegen diese Reduktion, die vom Standpunkte des Erkenntnisbegriffs der Renaissance unausweichlich scheint, lehnt sich das Lebensgefühl der Renaissance immer von neuem auf.*<sup>3</sup> Der neuzeitliche Etappensieg in diesem Konflikt zwischen der Einheitlichkeit der Natur und der Freiheit des Menschen gehörte – obwohl der Determinismus der Naturwissenschaft dem Anschein nach dominiert hätte – schließlich der Letzteren, indem der Mensch erlernt hat, das Gesetz der Natur zu begreifen. Das Naturgesetz begreifen heißt aber, das Prinzip des Weltlaufs, beispielhaft wie den Lauf der Sterne, verstehen, was eigentlich nicht dem Sterblichen, sondern Gott vorbehalten sein soll. So verhalf gerade die Gesetzmäßigkeit der Natur dem Menschen, von naturbedingt zu naturbeherrschend zu werden, und somit die Ich-Welt-Beziehung neu zu bestimmen.

Nach der Betrachtung dieser geistesgeschichtlichen Konstellation des Abendlandes erscheint die Untersuchung des Freiheitskonzepts von Zhuang Zhou noch interessanter für einen interkulturellen Vergleich, denn er befand sich eben in einer Zeit der ähnlichen Umwälzung. Zhuang Zhou lebte in der Zhou-Dynastie (ca. 1027 – 256/221 v. Chr.)<sup>4</sup>, für die ebenso ein hierarchisches Feudalsystem samt dessen Verfall bezeichnend war. An der Spitze des politischen und religiösen Gefüges stand damals der Zhou-König als Himmelssohn, der das Gebot des Himmels empfing und somit als Weltherrscher galt. Die nächste Rangstufe bestand aus den von ihm belehnten Fürsten, die meistens aus der Königsfamilie stammten. Der Fürst als Souverän seines Landes durfte wiederum seinen Familienmitgliedern Afterlehen weitergeben und sie gegebenenfalls als Ministerialen in den Hof berufen. Die Söhne der Aftervasallen bis auf den Titelerben (in der Regel den Erstgeborenen von der Hauptfrau) erhielten Ausbildung und Gehalt und dienten als Hauptstütze der Streitkräfte. Das Volk und die Sklaven bildeten dann die Unterschicht der Gesellschaft.<sup>5</sup> Durch die Blutsverwandtschaft war aller Reichsadel im Prinzip, abgesehen vom Verdienstadel, eine Sippe. Denn für die Religion der Zhou-Dynastie waren die Himmelsverehrung und der Ahnenkult charakteristisch, so war dies politische Patriarchat gleichzeitig von religiöser Bedeutung. Verstärkt und konsolidiert wurde diese patriarchalische Struktur noch durch das System von „Ritual und Musik“<sup>6</sup>, das die

---

<sup>3</sup> Ernst Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. In: *ECW* 14. S. 126-127.

<sup>4</sup> Die Datierung des Anfangsjahres auf 1027 v. Chr. kann sich nur auf eine einzige, aber unsichere Überlieferung stützen. Einer astronomischen Berechnung nach sprechen sich viele Historiker für das Jahr 1046 v. Chr. aus. Außerdem existierte die Linie der Zhou-Könige nur bis 256 v. Chr., während das ganze Reich erst in 221 v. Chr. von dem Ersten Kaiser der Qin-Dynastie vereinigt wurde.

<sup>5</sup> Diese aus der Überlieferung zusammengefasste Schilderung ist sehr stark geglättet. Es ist unmöglich, dass die Hierarchie der Zhou-Dynastie von Anfang an schon so strukturiert gewesen war. Aber dieser patriarchalische Feudalismus ist zweifellos das Hauptmerkmal der Zhou-Dynastie.

<sup>6</sup> Entsprungen waren „li“ 禮 (Ritual) und „yue“ 樂 (Musik) sicherlich aus der Kulthandlung. Durch

politischen, religiösen und sozialen Verhaltensregeln für jede Person, je nach ihrem Status, festlegte. Diese solide Weltordnung wurde 257 Jahre lang aufrechterhalten, bis der Zhou-König in 771 v. Chr. aus eigenem politischen Fehler in einer Invasion von Barbaren getötet wurde. Dank der Unterstützung einiger mächtigen Fürsten konnte der Kronprinz in der Osthauptstadt den Thron besteigen, musste allerdings auf das Gebiet der Westhauptstadt verzichten und zwar mit der königlichen Autorität büßen. Die langfristige Folge dieses Vorfalles war „der Zerfall des Rituals und der Zusammenbruch der Musik“<sup>7</sup>, was die Lockerung der herkömmlichen Hierarchie bedeutet. Das zeigt sich also darin, dass viele Adligen sich anmaßen, Riten und Musiken für den höheren Rang anzuwenden, um ihre Machtposition vorzugeben. Dieses Phänomen war der historische Hintergrund dafür, warum Konfuzius „die Namen richtigstellen“ wollte, d.h. das System von „Ritual und Musik“, mithin die traditionelle Weltordnung, restaurieren. Trotz seines Appells war diese Tendenz nicht mehr anzuhalten. In 453 v. Chr. verteilten die drei Ministerialen von Zhao, Han und Wei das Land ihres Fürsten von Jin unter sich und wurden fünfzig Jahre danach sogar vom Zhou-König, nun bloß einer Marionette der machtvollen Adligen, zu Fürsten legalisiert. Dadurch, dass die Lehensleute ihren Lehnsherrn offiziell ersetzen durften, ist das unwiderrufliche Ende der alten Hierarchie endlich besiegelt. In der dritten und letzten Epoche der Zhou-Dynastie (453 – 221 v. Chr.), die eigentlich wegen ihrer umwälzenden Charaktere als eine neue Ära angesehen werden soll, strebten die Fürsten nicht mehr wie in der zweiten Epoche nur im Namen des Zhou-Königs nach der Hegemonie, sondern, also einfach direkter, krönten sich selbst zum König. Eine Reihe absolutistischer Reformen, nämlich die Abschwächung des Adelsstandes und die Zentralisierung der Verwaltung, wurden von vielen neuen Königen durchgeführt, wobei das Gesetzbuch die Rolle des Systems von „Ritual und Musik“, das längst nur formelle Bedeutung gehabt hatte, ersetzte. Dies besagt: Für das Verhalten ist der hierarchische Status nicht mehr entscheidend, sondern, wenn man belohnt bzw. bestraft wird, dann allein wegen seiner eigenen Leistung oder Tat. Angetrieben wurden solche Reformen naturgemäß nicht von den Adligen, sondern von freien Gebildeten aus dem einfachen Volk. In der chinesischen Geschichte war jene Epoche eine goldene Zeit der freien Gebildeten, die kraft ihres Wissens und Könnens zu Ministerialen befördert werden konnten. Nicht nur in dem politischen Feld, in der Gesellschaft gab es noch drastischere Strukturwandlungen, deren Ansätze bereits in der Spätzeit der vorigen Epoche lagen, zu verzeichnen. Grundlegend war die Verbreitung der Eisenverwendung, besonders als Ackergeräte und Waffen, was eine „industrielle

---

ihre erweiterte Anwendung in der Zhou-Dynastie muss man darunter doch das Zeremoniell samt der politischen Institution verstehen.

<sup>7</sup> 禮壞樂崩。

Revolution“ im damaligen Verhältnis hervorgerufen hatte. Die eisernen Ackergeräte ermöglichte in der Landwirtschaft die Benutzung der Zugtiere zum Pflügen. Dadurch erhöhte sich die Produktivkraft einzelner Bauern so erheblich, dass statt der Sippe nun die Familie als die Grundeinheit der Feldarbeit galt, was zugleich die Befreiung menschlicher Ressourcen für andere Beschäftigungen bedeutet. Die große Menge der freigelegten Währungen aus dieser Zeit weist dann auf die blühende Wirtschaft unter solcher Kondition hin. Zum ersten Mal betraten große Kapitalisten die historische Bühne Chinas. Einige von ihnen verfügten sogar über großen Einfluss auf die Politik oder waren selbst Politiker geworden. Infolge all der Fortschritte vermehren sich die Bevölkerung ganz rapid, was zur zunehmenden Verstärkung beitrug, aber auch zum dramatischen Zuwachs der eingesetzten Truppenstärke in dem Krieg. Verglichen mit der vorigen Epoche war es etwa verzehnfacht, d.h. von ein paar zigtausend Soldaten zu mehreren hunderttausend in einzelner Schlacht. Hinzu kam noch die Ersetzung der bronzenen Waffen durch die eisernen und die Erfindung verschiedener Kriegsgeräte, was eine neue Dimension des Kriegs einleitete. Während das Kriegsziel in der zweiten Epoche meistens die Unterwerfung des Kontrahenten war, hatten die Kriegsherren der dritten Epoche aber nichts anders als die Vernichtung und Eroberung im Sinne. Diese brisante Epoche, die sich beinahe ununterbrochen im Krieg befand, verdient nicht umsonst die Bezeichnung als „die Streitenden Reiche“. Es war also ein Zeitalter der Möglichkeit und zugleich der Ungewissheit. In diesem historischen Kontext lässt sich die erwähnte Name-Wirklichkeit-Debatte sogleich erkennen als eine Suche nach den neuen Kriterien der Gewissheit. So gilt diese Epoche auch als das regste Zeitalter der chinesischen Philosophie. Denn seit der Transformation der Tradition von Konfuzius am Ende der vorigen Epoche waren hunderte von Denkern aufgetreten, die eine Antwort auf die Herausforderung der neuen Zeit wagten, und darunter auch Zhuang Zhou.

An der Entwicklung der späten Zhou-Dynastie lässt sich insgesamt eine allgemeine Tendenz zur Destruktion und Individualisierung in allen Bereichen ersehen – ein ähnlicher Prozess, wie Europa in der Neuzeit erlebt hatte. So begannen die Chinesen bereits zwei Jahrtausende zuvor, das Individuum zu entdecken und auf dessen Rolle in der Gemeinschaft und in der Welt zu sinnen. Im Vergleich zur Konstellation Europas gab es damals allerdings keinen Glaubensstreit – der chinesische polytheistische Glaube war sowieso weltlich gesinnt und tolerant. Auch für die Meinungsäußerung war jenes Zeitalter, also durch die enorme Konkurrenz unter den Streitenden Reichen, die ständig fähiger Köpfe und neuer Ideen bedurften, mit weitem Abstand das freieste in der ganzen Geschichte Chinas. So brauchten die Menschen natürlich nicht um die Freiheit, die sie bereits hatten, zu ringen. Schließlich führte Zhuang Zhou, der so bewusst auf die

Beziehung des Ichs zu dem Weltganzen und vor allem zu sich selbst reflektierte, diese Entwicklung zu einer Freiheitsvorstellung, die im Gegensatz zu der europäischen Aufklärung als die Freiheit ohne Autonomie angesehen werden kann, oder lieber so formuliert, die Freiheit ohne das Selbst. Denn er hebt einerseits das Ich als Subjekt hervor, enthüllt andererseits zugleich eine Wahrheit, dass eben das Festhalten an dem eigenen Selbst das Individuum aus dem Ganzen heraustrennen und in sich einschließen wird. Daher sucht er, das vereinzelte Individuum aus seinem Selbst zu befreien, und betrachtet das Weltganze als das Gefilde, wo das Individuum unbefangen wandern kann. Obwohl diese Freiheitsvorstellung der Aufklärungsphilosophie genau entgegengesetzt zu sein scheint, erinnert ein derartiges Heimweh nach dem Ganzen dennoch an einen Aufklärungsphilosophen, nämlich Spinoza. Spinoza verwendet zwar eine zeitgemäße Methode – *Ethik: nach der geometrischen Methode dargestellt* – zeigt dadurch aber eine klassische Welt- und Lebensanschauung, wohl wie ein Stoiker erscheinend. Seine innere geistige Haltung, ebenso wie bei Zhuang Zhou, bildet einen einsiedlerischen Lebensstil, und er betrachtet die individuelle Sterblichkeit, wie Cassirer es einmal notiert, auch „unter dem Blick der Ewigkeit“:

*Noch anders Spinoza: keine ausgespr[ochene] individuelle  
Unsterbl[ichkeit] –  
aber sub specie aeterni[tatis] betracht[et] –  
Und wer gelernt hat, die Dinge sub specie aet[ernitatis] zu betrachten, der ist  
der Angst vor dem Tode überhoben –<sup>8</sup>*

Stellt man ihn also mit den anderen Repräsentanten der Aufklärung in eine Reihe, werden seine Gedanken interessanterweise eher „chinesisch“ als europäisch wirken. Denn zwischen seiner Philosophie und dem Daoismus ist eine hohe Vergleichbarkeit leicht zu finden. Wie sein Gottesbegriff, der von der jüdisch-christlichen Tradition stark abweicht, die Natur als das durch die Kausalität zusammengehaltene Ganze bedeutet, gilt das Dao bei den Daoisten auch als das allumfassende Prinzip des Weltganzen. Besonders beachtenswert ist vor allem die Parallele zwischen dem Freiheitsgedanken von Spinoza und dem von Zhuang Zhou. In seiner Philosophie konzipiert der Ertere ein deterministisches Weltbild, in dem Gott und die Natur als Ganzes identisch sind und zwar als die einzige Substanz gelten, das heißt in seinem Sinne das einzige freie Wesen. Darin herrscht die Kausalität als die absolute Macht Gottes ununterbrochen, so dass die Willensfreiheit aller Art aberkannt wird. Für ihn zählen die Menschen bloß als Modi der Substanz, die hervorgebrachten Erscheinungen. So kann die Freiheit des Menschen nur

---

<sup>8</sup> Ernst Cassirer: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. In: ECN 1. S. 224.

darin bestehen, diese schicksalhafte Notwendigkeit des Weltlaufs einzusehen und zu akzeptieren:

*Spinoza sieht schon in dem Willen zur Erlösung einen metaphysischen Irrtum: Denn er involviert nach ihm den Gedanken, daß es möglich sei, vom Individuum aus, von Sorge um das eigene „Seelenheil“, der Erkenntnis des Göttlichen teilhaftig zu werden. In Wahrheit aber bedeutet schon der erste Schritt zu dieser Erkenntnis, daß wir die Sorge um das Ich, als ein „Dieses“ oder „Jenes“, als ein bloß einzelnes hinter uns lassen: Denn nur in dieser prinzipiellen „Transzendenz“ eröffnet sich uns der Weg zu jener universellen Ordnung, die es allein verdient, mit dem Namen Gottes bezeichnet zu werden. Nicht das Ich, nicht das Individuum soll nach Spinoza durch die Religion erlöst werden: Vielmehr besteht die Wahrheit und Wesenheit der Religion eben in der Erlösung vom Ich, von der bloßen Individualität. Das wesentliche Ziel der Philosophie, in dem sie mit dem Ziel der wahren Religion zusammenfällt, besteht nach Spinoza darin, daß sie den Menschen zur Freiheit erhebt; die echte Freiheit aber besteht nicht in der Emanzipation des Selbst, sondern in seinem Verzicht, in seiner Hingabe an die eine universelle und unverbrüchliche Ordnung des Ganzen.<sup>9</sup>*

„In Wahrheit aber bedeutet schon der erste Schritt zu dieser Erkenntnis, daß wir die Sorge um das Ich, als ein ‚Dieses‘ oder ‚Jenes‘, als ein bloß einzelnes hinter uns lassen: Denn nur in dieser prinzipiellen ‚Transzendenz‘ eröffnet sich uns der Weg zu jener universellen Ordnung, ...“ – diese Schilderung könnte sich genauso anhören, als ob man gerade die Philosophie von Zhuang Zhou beschriebe. Denn er strebt auch nicht nach der „Emanzipation des Selbst“, sondern vielmehr nach der „Erlösung vom Ich, von der bloßen Individualität“. Er sieht die Individuellen ebenfalls als vergängliche Momente des sich stets wandelnden Weltganzen. Durch die wiederholte Relativierung einzelner Thesen sucht er die Bedingtheit der eigenen Aspekte hervorzuheben und daraus folgend das Festhalten am Ich loszulassen, um sich die Offenheit des Ganzen immer vor Augen zu halten. Die beiden Philosophen aus zwei verschiedenen Kulturen sympathisieren miteinander also in dem Punkt, dass die geistige Befreiung des Individuums durch die Einsicht der Vernunft in den Zusammenhang des Ganzen zu erreichen ist.

Abgesehen von den einzelnen Unterschieden zwischen den beiden Philosophen, wenn man sie eingehend studiert, – z.B., ob Zhuang Zhou beispielsweise mit der These

---

<sup>9</sup> Ernst Cassirer: *Spinozas Stellung in der allgemeinen Geistesgeschichte*. In: *ECW* 18. S. 200.

„frei von Selbst“ auch für den Verzicht des Selbst plädiert – stimmen sie in ihrem Grundton doch miteinander überein. Daher kann Spinoza an dieser Stelle als ein Double für Zhuang Zhou dienen, damit eine mögliche Beurteilung seiner Philosophie aus der europäischen Sicht simuliert werden kann. Denn man würde die zwei gleich gestimmten Denker wahrscheinlich auch ähnlich beurteilen. So wie die Darlegung von Cassirer, dass für Spinoza die echte Freiheit im Verzicht des Selbst, in seiner Hingabe an die universelle Ordnung des Ganzen bestehe, erinnert auch leicht an die Kritik von Xun Kuang an Zhuang Zhou: „Meister Zhuang war desorientiert von Himmelsprinzipien und geriet so in Unkenntnis über Menschentum.“<sup>10</sup> Und tatsächlich hat Cassirer, der als ein aus der europäischen Tradition hervorgetretener originaler Philosoph zugleich mehrere maßgebende Arbeiten über die Geistesgeschichte, vor allem über die der Aufklärung verfasst hat, im Zusammenhang mit Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716 n. Chr.) eine Kritik an Spinoza geübt, die hier als Ausgangspunkt für eine transkulturelle Betrachtung benutzt werden kann:

*Als ein unpersönliches und überpersönliches Sein kann Gott nur durch das Opfer des Selbst, durch das Aufgeben aller „anthropologischen“ Bestimmungen und Werte erfaßt werden. Wer Gott recht liebt, der darf nicht verlangen, daß er von ihm wiedergeliebt werde. Alle Determination ist Negation; alle Individualität ist lediglich die Schranke, die uns von der unendlichen Substanz scheidet. Die Stimmung, die Spinozas „Amor Dei intellectualis“ kennzeichnet, ist daher die Ergebung in die ewige Naturordnung: Die Einsicht in die lückenlose Notwendigkeit des Seins besänftigt alle gegensätzlichen Wünsche und Neigungen. Ein tiefer Friede, eine Beschwichtigung aller Affekte und Leidenschaften scheint damit gewonnen zu sein – aber in diesem Frieden ist auch jeder Ansatz zur Tat und zur Erkenntnis erloschen.*

*Das mythische Schauen hat alle lebendigen Energien des Wollens in sich aufgenommen und in sich vernichtet. Leibniz hat sich in einzelnen Ergebnissen seiner Metaphysik Spinoza genähert; aber was ihn von Anfang an von ihm unterscheidet, das ist das völlig andere Pathos seiner Weltbetrachtung. Er faßt das Sein von der Seite des Tuns, und er kennt es nur in der Form des Tuns. Auch das Unendliche ist ihm daher nur, indem es wirkt und sich betätigt. Und deshalb, um die Energie des Tuns nicht untergehen zu lassen, muß die Individualität im Sein sich erhalten und behaupten.*<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Siehe Kapitel 2, Anmerkung 7.

<sup>11</sup> Ernst Cassirer: *Freiheit und Form*. In: *ECW* 7. S. 59.



In diesem Zitat stellt Cassirer dem Gedanken Spinozas den von Leibniz entgegen. Die erste Hälfte über Spinoza lässt sich in zwei Punkten zusammenfassen. Erstens: „*das Opfer des Selbst*“, denn „*alle Determination ist Negation; alle Individualität ist lediglich die Schranke, die uns von der unendlichen Substanz scheidet.*“ Ersetzt man nun den Begriff „Determination“ durch „Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht“, „Individualität“ durch „voreingenommenes Herz“, „unendliche Substanz“ durch „Dao“, dann kann man gleich ersehen, dass Spinozas Auffassung gerade der These „frei von Namen“ nahe steht. Zweitens: „*die Ergebung in die ewige Naturordnung*“, d.h., „*die Einsicht in die lückenlose Notwendigkeit des Seins besänftigt alle gegensätzlichen Wünsche und Neigungen.*“ Zu dieser Einsicht findet man auch eine annähernde Aussage bei Zhuang Zhou: „*Wer mit der ihm zugemessenen Zeit zufrieden ist und sich in den Lauf der Dinge fügt, vermögen Trauer und Freude nicht mehr auf ihn einzudrängen.*“<sup>12</sup> Mit dieser Einsicht gewinnen die beiden Meditierenden also einen tiefen Frieden, „*aber*“, so die Bewertung von Cassirer, „*in diesem Frieden ist auch jeder Ansatz zur Tat und zur Erkenntnis erloschen.*“ Und eben in diesem Punkt, was Cassirer ausdrücklich bekräftigt, liegt der Unterschied zwischen den zwei Arten der Weltbetrachtung. Denn Leibniz, der eine andere Weltbetrachtung als Spinoza bzw. Zhuang Zhou vertritt, „*faßt das Sein von der Seite des Tuns, und er kennt es nur in der Form des Tuns.*“ Zwar ist diese Kritik an Spinoza adressiert, Cassirer scheint damit genau die daoistische These „Nichthandeln“, bzw. die andere Übersetzung „Nichts-Tun“, getroffen zu haben. In der Tat spricht Zhuang Zhou auch davon: „*nicht nach Leistung zu streben; sich kein Wissen anzumaßen*“<sup>13</sup> Ist also bei ihm auch jeder Ansatz zur Tat und zur Erkenntnis erloschen?

Bevor man demnach Zhuang Zhou und Leibniz einander gegenüberstellt, muss das Bild des Letzteren bei Cassirer noch klargelegt werden. Eigentlich, wie Cassirer es erwähnt hat, habe Leibniz sich in einzelnen Ergebnissen seiner Metaphysik Spinoza genähert. So kann man z.B. bei ihm ebenso die ganzheitliche Einsicht finden:

*Indem jedes Individuum sich als einen selbständigen Ausdruck der allgemeinen Gesetzlichkeit begreift, findet es in der Vollendung des Alls seine eigene Vollendung. ... Die „Autarkie“, die die stoische Lehre für den Weisen behauptet und gefordert hatte, gilt für jedes Individuum, das sich selbst und seine Stelle im Gesamtplan des Alls richtig erfaßt hat.*<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Siehe Kapitel 2, Anmerkung 122.

<sup>13</sup> Siehe Kapitel 2, Anmerkung 135.

<sup>14</sup> Ernst Cassirer: *Freiheit und Form*. In: *ECW* 7. S. 48-49.

Dieses Zitat, ebenfalls von Cassirer stammt, scheint zu dem vorigen im Widerspruch zu stehen. Denn laut dieser Aussage teilt Leibniz doch die Ansicht von Spinoza über die Stellung des Individuums im Ganzen. Er sieht das Individuum genauso als Ausdruck der allgemeinen Gesetzlichkeit. Ja, Cassirer würde sich in Widersprüche verwickeln, wenn man das entscheidende Adjektiv „selbständig“ in jenem Satz übersähe. Für Leibniz ist das Individuum nicht bloß ein Ausdruck der allgemeinen Gesetzlichkeit, sondern noch ein „selbständiger“ Ausdruck! In seinem System gilt das Individuum als Monade, als eine einfache Substanz,<sup>15</sup> während dasselbe bei Spinoza als Modus, als die Affektion der Substanz zählt.<sup>16</sup> Das Wesentliche in diesem feinen Unterschied heißt: allein die Substanz subsistiert.<sup>17</sup> Somit ist das Individuum bei dem Ersteren ein Selbständiges, aber bei dem Letzteren nicht. Und genau diese Selbständigkeit des Individuums dem Ganzen gegenüber ist es, worauf Cassirer besonderen Nachdruck legt:

*Das Besondere kann zur wahren Allgemeinheit nicht dadurch gelangen, daß es seine spezifische Bestimmtheit aufgibt, sondern nur dadurch, daß es sie immer reiner entfaltet. Die Mystik, die danach strebt, das Einzelne in den „Ozean der Gottheit“ verschwinden und aufgehen zu lassen, wird von Leibniz überall bekämpft: Das Individuelle wird zum Göttlichen nur, indem es sich dem Göttlichen gegenüber als das, was es ist, behauptet.*<sup>18</sup>

Zwar, sowohl bei Spinoza als auch bei Leibniz, soll das Individuum sich als ein bestimmter Teil des notwendigen Ganzen begreifen. Für den Letzteren muss es seine Bestimmtheit doch nicht aufgeben, um zur Allgemeinheit zu gelangen, sondern, gerade im Gegenteil, weiter erhalten und reiner entfalten. Wie aber soll die Individualität mit der Universalität nach dieser Anschauung vereinbart werden? Wieder durch Kontrast mit Spinoza sieht Cassirer in dem deutschen Neuhumanismus die Vereinigung dieser beiden Pole, nämlich durch das Tun:

*Spinozas Universalismus ist metaphysischer Art und Herkunft. Er muß von dem Ich, wenn es der Anschauung des Ganzen, der adäquaten Erkenntnis der Natur und der Gottheit teilhaft werden soll, eine Art von Selbstverzicht verlangen. ... Aber der Neuhumanismus, der Humanismus Goethes, Herders*

---

<sup>15</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz: *Monadologie*. In: *Philosophische Werke*. Band 2, S. 603.

<sup>16</sup> Benedictus de Spinoza: *Ethica / Ethik*. Teil I, Definition 5. S. 4 / S. 5.

<sup>17</sup> Siehe: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Theodicee*. In: *Philosophische Werke*. Band 4, S. 41. Und: Benedictus de Spinoza: *Ethica / Ethik*. Teil I, Definition 3. S. 4 / S. 5.

<sup>18</sup> Ernst Cassirer: *Freiheit und Form*. In: *ECW* 7. S. 54-55.

*und Humboldts fordert hier ein anderes Verhältnis. ... Das Allgemeine, das sich uns im Bereich der Kultur, in der Sprache, in der Kunst, in der Religion, in der Philosophie enthüllt, ist daher stets zugleich individuell und universell. Denn in dieser Sphäre läßt sich das Universelle nicht anders als in der Tat der Individuen anschauen, weil es nur in ihr seine Aktualisierung, seine eigentliche Verwirklichung finden kann.*<sup>19</sup>

Hält man das Ganze nicht für starr und still, sondern für wandelbar und lebendig, dann kann seine Entwicklung ausschließlich in der unendlichen Tätigkeit der Individuen bestehen. Daher bedeutet es, wenn die Individualität in der Universalität aufgeht, keinesfalls die Vollendung der Letzteren. Vielmehr muss das Individuelle sich durch seine Tat behaupten, damit die Verwirklichung des Universellen gewährleistet wird. Und auch in diesem Sinne sind Cassirers Worte über Leibniz zu verstehen – „*Er faßt das Sein von der Seite des Tuns, und er kennt es nur in der Form des Tuns. Auch das Unendliche ist ihm daher nur, indem es wirkt und sich betätigt. Und deshalb, um die Energie des Tuns nicht untergehen zu lassen, muß die Individualität im Sein sich erhalten und behaupten.*“

Es ist nicht völlig fraglos, ob man Spinozas Weltbild für statisch halten soll. Denn dem Gedanken von Werden hat er doch einen Platz eingeräumt: „*Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muss Unendliches auf unendliche Weise (d. h. alles, was vom unendlichen Verstand erfasst werden kann) folgen.*“<sup>20</sup> Dass diese Kausalkette aber auf immer und ewig determiniert sei, ist nicht der Grund, warum Cassirer bei ihm, im Gegensatz zu Leibniz, die Tatenlosigkeit sieht. Denn die gleiche Notwendigkeit wird ebenfalls von dem Letzteren anerkannt.<sup>21</sup> Der entscheidende Punkt liegt eher darin, dass Spinoza die Kausalität als das Wesen Gottes betrachtet, somit nur Gott das Werden hervorzubringen vermöge. Weil in seinem System allein Gott, mithin die Natur als Ganzes, die Substanz heißt, und sonst keine andere mehr, so ist dieser Begriff, vom Standpunkt des darin seienden Menschen aus gesehen, praktisch belanglos geworden. Dann ist es ja nicht verwunderlich, dass nach solch einem System eine Philosophie vorkommt, die den Schwerpunkt von dem Ganzen auf das individuelle Dasein verlagert. Es war also Leibniz, der den Modus bei Spinoza in Monade transformierte und ihr die Würde der Substanz verlieh, die das Gesetz zum Werden in sich schließt:

---

<sup>19</sup> Ernst Cassirer: *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In: *ECW* 22. S. 156.

<sup>20</sup> Benedictus de Spinoza: *Ethica / Ethik*. Teil I, Lehrsatz 26. S. 44 u. 45.

<sup>21</sup> Siehe: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Von dem Verhängnisse*. In: *Philosophische Werke*. Band 2, S. 337-342.

*Was sie äußerlich als bloße zeitliche Folge sind, dafür muß der innere Grund in einer Substanz gesucht werden, die das Gesetz des Übergang von jedem Punkt der Reihe zum folgenden in sich schließt. Sofern dieses Gesetz für jede Einzelreihe des Lebens ein besonderes ist, das in keiner anderen gleichartig wiederkehrt, stellen die Substanzen streng individuelle Einheiten dar. Jede folgt mit unbedingter Spontaneität dem Trieb zur Entfaltung des ihr eigenen Gehaltes; aber eben hierin erfüllen alle das universelle Gesetz des Kosmos, kraft dessen sie miteinander verknüpft sind und vermöge dessen sie im Ergebnis ihrer selbsttätigen Entfaltung untereinander übereinstimmen.*<sup>22</sup>

Die Spontaneität und Selbstgesetzlichkeit eines Individuums sind es, was eben seine Individualität bestätigt und bewahrt. Auch aufgrund derselben ist jedes Individuum im Stande, seinen eigenen Gehalt zu entfalten. Und erst darin kann sich die Universalität verwirklichen. – Dies ist der Gedanke, den Cassirer bei Leibniz, vor allem im Vergleich zu Spinoza, unermüdlich unterstreicht und dessen Vollreife schließlich in der Autonomie bei Kant sieht.<sup>23</sup> Aus diesem Gedanken kann nun aber ein noch nicht erkannter Sinn der daoistischen These „Nichthandeln“, bzw. „frei von Leistung“ bei Zhuang Zhou, erhellen. Nicht selten wird diese bekannte und leider auch oft verkannte These „wu – wei“, wie es wörtlich lautet, als „nichts – tun“ verstanden und übersetzt, was leichter irreführend ist. Der Grund aber, warum man dieser These zufolge nichts tun bzw. nicht handeln soll, heißt jedoch, damit die Entfaltung der Dinge nicht eingegriffen wird, so dass sie aus ihrer eigenen Natur so sein gelassen werden. Also muss Nichthandeln auf dem Begriff „ziran“ (von selbst so sein) basieren. Aber die Dinge von selbst so sein zu lassen, impliziert stillschweigend doch eine Anerkennung, dass jedes Ding seine Spontaneität und Selbstgesetzlichkeit innehat, damit es sich von selbst entfalten kann. Auch in „Von-selbst-so-sein“ besteht dann der Gehalt des Universalprinzips „Dao“.<sup>24</sup> Cassirers Deutung von Leibniz, als die von Spinoza, steht Zhuang Zhou in Wirklichkeit also noch näher, was man überhaupt nicht geahnt hat. Somit müssen die klischeehaften Meinungen, dass Zhuang Zhou nach dem Aufgehen des Ichs im Ganzen strebe, und dass der Daoismus im Allgemeinen die Tatenlosigkeit befürworte, auch umgedacht werden.

---

<sup>22</sup> Ernst Cassirer: *Freiheit und Form*. In: *ECW* 7. S. 41.

<sup>23</sup> Siehe Kapitel 3, Anmerkung 23.

<sup>24</sup> Siehe Kapitel 2, Anmerkung 116.

## § 4-2 Tun oder Nichttun, das ist die Frage!

Denn in Spinozas System gibt es „im Geiste keinen absoluten oder freien Willen“, „sondern nur einzelne Willensakte“, <sup>25</sup> so bietet dieser Aspekt wirklich keinen weiten Spielraum, um eine Theorie über die individuellen Subjekte zu entwickeln. Aber was er mit seinem Gottesbegriff geleistet hatte, wie in dem letzten Kapitel aufgerollt, wurde zuerst von Leibniz aufgenommen und auf das Individuum angewandt, und anschließend von Kant in seinem Begriff der Autonomie für eine Theorie des Subjekts vollbracht. Allerdings, was Cassirer hier scharfsinnig hervorhebt, dass Spinoza die Seite des Tuns außer Acht gelassen hat, berührt doch einen Punkt von besonderer Bedeutung. Denn ihm gegenüber, trotz der beachtlichen Ähnlichkeit zwischen ihnen, bildet das Tun bei Zhuang Zhou gerade ein verwickeltes, aber unentbehrliches Thema. Es ist durch die vergleichende Analyse des vorhergehenden Paragraphen zu ersehen, dass Zhuang Zhou wider allen Anschein das Tun fördern sollte. Andererseits soll man selbst seiner These „frei von Leistung“ nach doch lieber nicht handeln. Zwar ist es nun verständlich, dass der Sinn dieser These darin besteht, die Entfaltung der Dinge aus ihrer Natur nicht einzugreifen. Aber soll derjenige, der selbst frei von Leistung ist oder sein will, seine eigene Natur nicht entfalten? Und wenn jeder diesem Gedanken gefolgt nicht mehr handeln würde, dann wäre doch, wie Cassirer kritisierte, „jeder Ansatz zur Tat und zur Erkenntnis erloschen“! Außerdem spricht er von dem Tun an sich, so wie Recht und Unrecht, Humanität und Gerechtigkeit, Ritual und Musik, auch stets mit Verachtung. Er stellt dem menschlichen Tun sogar noch den „Himmel“ gegenüber:

*So wandert der weise Mensch im Lande der Freiheit. Das Wissen betrachtet er als Unheilstifter, Abkommen als Leim, Tugend als Mittel zum Werben, und Kunstfertigkeit als Weg zum Handel. Der weise Mensch kalkuliert nicht: wozu bedarf er da des Wissens? Er bricht nichts: wozu bedarf er da des Leimes? Er kennt keinen Verlust: wozu bedarf er da der Tugend? Er sucht keinen Gewinn: wozu bedarf er da des Handels? In diesen vier Dingen genießt er des Himmels Speise. Des Himmels Speise genießen, das heißt vom Himmel ernährt werden. Da er nun Nahrung bekommt vom Himmel: wozu bedarf er noch des Menschlichen? Er hat der Menschen Gestalt, aber nicht der Menschen Leidenschaften. Weil er menschliche Gestalt hat, darum gesellt er sich den Menschen; da er aber nicht menschliche Leidenschaften kennt, so haben ihre Wertungen keinen Einfluss auf sein Leben. Wie geringwertig ist,*

---

<sup>25</sup> Benedictus de Spinoza: *Ethica / Ethik*. Teil II, Lehrsatz 48. S. 226 / 227; Lehrsatz 49, Beweis. S. 230 / 231.

*was ihn mit dem Menschen verbindet; wie großartig ist, dass allein er sich mit dem Himmel vereint.*<sup>26</sup>

Als die verschiedenen Bereiche des menschlichen Tuns vertretend, zählt Zhuang Zhou hier das Wissen, Abkommen, die Tugend und Kunstfertigkeit, auf. Dieser Tätigkeiten bedarf der Mensch aber erst, wenn er sich nicht mehr von dem Himmel ernähren lässt, d.h. von seiner angeborenen Natur entfremdet ist. Diese Unterscheidung zwischen dem menschlichen Tun oder dem Künstlichen auf der einen Seite und dem Himmel bzw. dem Natürlichen auf der anderen Seite hinterlässt eine nicht mehr wegzudenkende Spur in der chinesischen Kultur, vor allem in der chinesischen Kunst. Aber sie scheint dem eigenen Grundsatz von Zhuang Zhou, sich über die Unterscheidungen zu erheben, doch zu widersprechen. Und in dem Äußerer Buch von *Zhuangzi* wird diese Unterscheidung zwischen „Himmlischem“ und „Menschlichem“ sogar noch weiter zu einem nicht mehr überbrückbaren Gegensatz zwischen „Natur“ und „Kultur“ verschärft:

*In der Ära des Urkaisers Hexu, da saßen die Leute umher und wussten nicht, etwas Bestimmtes zu tun; sie gingen und gedachten nicht, wohin; sie hatten den Mund voll Essen und tummelten sich; mit dem gefüllten Bauch gingen sie spazieren. Darin bestanden die ganzen Fähigkeiten der Leute, bis dann die weisen Menschen kamen und Ritual und Musik zurechtzimmerten, um das Benehmen der Welt zu regeln, die Humanität und Gerechtigkeit zum Begehren aufhängten, um den Herzen der Welt Trost zu spenden. Da erst fingen die Leute an sehnlich nach Erkenntnis zu streben und wetteifernd nach Gewinn zu jagen, bis kein Halten mehr war. Das alles ist die Schuld der weisen Menschen.*<sup>27</sup>

Das Himmlische, das im Allgemeinen das aus eigener Natur so Seiende impliziert, wird

---

<sup>26</sup> 《莊子》〈德充符〉：「故聖人有所遊，而知為孽，約為膠，德為接，工為商。聖人不謀，惡用知？不斲，惡用膠？無喪，惡用德？不貨，惡用商？四者，天鬻也；天鬻者，天食也。既受食於天，又惡用人！有人之形，無人之情。有人之形，故群於人，無人之情，故是非不得於身。眇乎小哉，所以屬於人也！警乎大哉，獨成其天！」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 172. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 217. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 79-80.

<sup>27</sup> 《莊子》〈馬蹄〉：「夫赫胥氏之時，民居不知所為，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游，民能以此矣。及至聖人，屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心，而民乃始踳跂好知，爭歸於利，不可止也。此亦聖人之過也。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 263. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 341. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 108.

in diesem Zitat konkret mit dem prä-zivilisierten Naturzustand gleichgesetzt; und die Verachtung des Menschlichen entwickelt sich dann zur radikalen Kritik kultureller Werte. Weil dieser scharfe Gegensatz zwischen Natur und Kultur, der nie im Inneren Buch, aber sonst massenweise vorkommt, deutlich von der behandelten Unterscheidung zwischen Himmlischem und Menschlichem abweicht, so kann man wohl mit Sicherheit annehmen, dass dieser Gegensatz nicht von Zhuang Zhou selbst, sondern von seinen Anhängern stammt. Dennoch ist dieses Heimweh nach der Natur, das die Aufstellung der Kulturwerte für die Ursache des Sündenfalls hält, warum der Mensch von seinem geborgenen Naturzustand abgebracht wird, von Bedeutung für die Kulturkritik.

Der Hauptgedanke derartiger Kulturkritik kann mit dem folgenden Satz prägnant formuliert werden: „*Man empfand die Kultur statt einer Bereicherung vielmehr als eine immer weitere Entfremdung vom eigentlichen Ziele des Daseins.*“<sup>28</sup> Mit diesem Satz hat Cassirer die Anklage von Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778 n. Chr.) beschrieben, dem berühmtesten Kulturkritiker in Europa. Aber in der kritischen Philosophie sieht Cassirer bereits die Antwort auf die Skepsis Rousseaus:

*Damit nimmt Kant die Voraussetzung Rousseaus an, ohne aus ihr die gleiche Folgerung zu ziehen. Rousseaus Ruf „Zurück zur Natur!“ könnte dem Menschen sein Glück wiedergeben und sichern; aber damit würde der Mensch zugleich seiner eigentlichen Bestimmung entfremdet. Denn diese Bestimmung liegt nicht im Sinnlichen, sondern im Intelligiblen. Nicht die Glückseligkeit, sondern die „Glückwürdigkeit“ ist das, was die Kultur dem Menschen verspricht und was sie ihm allein geben kann. Ihr Ziel ist nicht die Verwirklichung des Glückes auf Erden, sondern die Verwirklichung der Freiheit, der echten Autonomie, die nicht die technische Herrschaft des Menschen über die Natur, sondern die moralische Herrschaft über sich selbst bedeutet.*<sup>29</sup>

„Damit glaubt Kant das Problem der Theodizee aus einem metaphysischen Problem in ein rein ethisches Problem verwandelt und es kraft dieser Umwandlung kritisch gelöst zu haben.“<sup>30</sup> Fragwürdig ist jedoch, ob Rousseau und die Anhänger von Zhuang Zhou dieser Lösung zustimmen werden. Denn in dem Naturzustand, nach dem sie sich eifrig sehnen, ist die Würdigkeit ohnehin belanglos. Die beiden Lagen gehen schließlich von

---

<sup>28</sup> Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. In: ECW 24. S. 462.

<sup>29</sup> Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. In: ECW 24. S. 463.

<sup>30</sup> Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. In: ECW 24. S. 463.

verschiedenen Gesinnungen aus. Gewiss, wenn man Kants Ausgangspunkt akzeptiert, dass die eigentliche Bestimmung des Menschen im Intelligiblen liege, dann muss man einsehen, dass die Kultur das erforderliche Feld ist, wo der Mensch seine geistige Begabung entfalten kann. Aber die Glück-**seligkeit** bedeutet ja nicht bloß und zwar am wenigsten das sinnliche Glück, der Mensch als ein intelligibles Wesen wird dabei nie abgeleugnet. Der Ruf „Zurück zur Natur“ will nicht allein zur äußeren Natur, sondern hauptsächlich zur inneren Natur zurück. Und gerade die Entfremdung dieser innerlichen Natur wird von den meisten Kulturpessimisten besonders beklagt. Beispielsweise ist das Äußere Buch von *Zhuangzi* auch voller solcher Klage:

*Also, wer einen ausschweifenden Gesichtssinn hat, der bringt die fünf Grundfarben durcheinander und überlädt die Verzierung. Ist die Pracht der Galaanzüge nicht gerade so? Wie Lizhu war so einer. Wer einen ausschweifenden Gehörsinn hat, der bringt die fünf Tonarten durcheinander und überfeinert die sechs Töne. Sind die Melodien aus verschiedenen Instrumenten und Tönen nicht gerade so? Wie der Meister Kuang war so einer. Wer die Moral übertreibt, der fördert die Tugend, unterbindet aber die Natur, um sich einen Namen zu machen. Ist ein unerreichbares Vorbild, das das Nachmachen der ganzen Welt propagiert, nicht gerade so. Wie Herr Zeng und Herr Shi waren solche. Wer den Disput übertreibt, der reiht die Worte aneinander, wie man Dachziegel aufeinanderschiebt oder Strike zusammenbindet, missdeutet die Sätze und verdreht die Wörter, und begnügt sich mit der Sophisterei. Ist die entnervende Wortspielerei um momentanen Ruhm nicht gerade so? Wie Herr Yang und Herr Mo waren solche. Das alles sind überflüssige Nebenwege, nicht der höchste Richtige. Der höchste Richtige verliert nicht seine natürliche Veranlagung.<sup>31</sup>*

*Durch Nichthandeln kann man die natürliche Veranlagung bewahren.<sup>32</sup>*

---

<sup>31</sup> 《莊子》〈駢拇〉：「是故駢於明者，亂五色，淫文章，青黃黼黻之煌煌非乎？而離朱是已。多於聰者，亂五聲，淫六律，金石絲竹黃鐘大呂之聲非乎？而師曠是已。枝於仁者，擢德塞性以收名聲，使天下簧鼓以奉不及之法非乎？而曾史是已。駢於辯者，累瓦結繩竄句極辭，游心於堅白同異之間，而敝跬譽無用之言非乎？而楊墨是已。故此皆多駢旁枝之道，非天下之至正也。彼至正者，不失其性命之情。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 244-247. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 314-317. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 104.

<sup>32</sup> 《莊子》〈在宥〉：「無為也而後安其性命之情。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 286. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 369. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 118.



An den zwei angeführten Stellen wird die Unterscheidung zwischen Himmlischem und Menschlichem ebenfalls zum Gegensatz zwischen Natur und Kultur verschärft. Aber an Stelle des äußeren Naturzustandes ist nun die innere natürliche Veranlagung getreten. Dabei ist besonders anzumerken, dass Zhuang Zhou in dem Inneren Buch meistens das allgemeine Wort „xin“ (Herz) gebraucht und eine terminologische Festlegung für das Subjekt stets vermeidet, während hier ein zusammengesetzter Terminus „xingming zhi qing“ (die Lage der angeborenen Natur; die natürliche Veranlagung) vorbehaltlos geschaffen wird. Das spricht deutlich dafür, dass die beiden Zitate von den Anhängern verfasst sein sollen. Auch deren extreme Einstellung gegen die Kulturwerte wie die Virtuosität, Moral und Erkenntnis steht wahrscheinlich eher unter dem Einfluss von *Laozi*<sup>33</sup> als von Zhuang Zhou. Allerdings werden die Kulturwerte in *Laozi* bloß als Verderber der Natürlichkeit des Volks angesehen; in diesen Zitaten werden sie außerdem noch für die Verführerin der innerlichen Natur des Ichs erklärt, was eine von Zhuang Zhou beeinflusste Verinnerlichung des Gesichtsfeldes ist. Das Schöne, das Gute und das Wahre – also alles, wonach der Mensch in seiner kulturellen Entfaltung strebt, wird nunmehr als überflüssig herabgesetzt, weil es im Widerspruch zu der natürlichen Veranlagung, was dem Menschen erst eigen ist, steht. Um die Letztere zu bewahren, müssen jene Kulturwerte deshalb unterlassen werden, d.i. durch Nichthandeln.

Dem optimistischen Fortschrittsglauben folgend, der dem 19. Jahrhundert sein Gepräge gab, herrschte ab der Jahrhundertwende andersherum ein kulturpessimistisches Klima in Europa. Der andauernde Fortschritt der Zivilisation seit der Neuzeit schien nicht gerade ins erhoffte Land der Verheißung zu führen, sondern Schritt für Schritt zum bedrohenden „Untergang des Abendlandes“. Das Werk aus Menschenhand bleibt wider alle Erwartung ein Menschenwerk. Es entgeht sogar allmählich der Herrschaft jener Hand und wendet sich schließlich gegen seinen Schöpfer. Wie Zhuang Zhou und seine Anhänger angesichts der Umwälzung ihrer Zeit den Widerspruch zwischen der Natur des Ichs und dem kulturellen Schaffen wieder und wieder aufzeigten, weist der moderne Kulturpessimismus auch

*... auf einen Mangel hin, von dem uns keine geistige Entwicklung befreien kann, weil er im Wesen dieser Entwicklung selbst liegt. Die Güter, die sie schafft, wachsen ständig an Zahl; aber gerade in diesem Wachstum hören sie auf, für uns nutzbar zu werden. Sie werden zu einem bloß Objektiven, zu*

---

<sup>33</sup> Siehe z.B. das Kapitel 12 und 19 von *Laozi*.

In: Zhu Qianzhi: *Laozi jiao shi*. S. 29 u. 47-48. / Richard Wilhelm: *Laotse*. S. 76 u. 83.

*einem dinglich Vorhandenen und Gegebenen, das sich aber vom Ich nicht mehr fassen und umfassen läßt. Unter ihrer Mannigfaltigkeit und unter ihrem ständig zunehmenden Gewicht sieht sich das Ich erdrückt. Es schöpft aus der Kultur nicht mehr das Bewußtsein seiner Macht, sondern nur die Gewißheit seiner geistigen Ohnmacht.*

*Den eigentlichen Grund für diese „Tragödie der Kultur“ sieht Simmel darin, daß die scheinbare Verinnerlichung, die die Kultur uns verspricht, stets mit einer Art von Selbstentäußerung einhergeht. Zwischen „Seele“ und „Welt“ besteht ein stetes Spannungsverhältnis, das zuletzt zu einem schlechthin antithetischen Verhältnis zu werden droht. Der Mensch kann auch die geistige Welt nicht gewinnen, ohne dadurch Schaden an seiner Seele zu nehmen. Das geistige Leben besteht in einem ständigen Fortgang; das seelische in einem immer tieferen Rückgang auf sich selbst. Die Ziele und Wege des „objektiven Geistes“ können daher nie die gleichen sein, wie die des subjektiven Lebens.<sup>34</sup>*

In der chinesischen Antike galt im allgemeinen die Annahme, dass die Kulturwerte von einigen eminenten Weisen in der Vorzeit aufgestellt worden seien, nämlich „... bis dann die weisen Menschen kamen und Ritual und Musik zurechtzimmerten, um das Benehmen der Welt zu regeln, die Humanität und Gerechtigkeit zum Begehren aufhängten, um den Herzen der Welt Trost zu spenden.“ In dieser Hinsicht deutet die Skepsis der Daoisten gegenüber der Kultur im Grunde genommen auf die Spannung zwischen dem Einzelnen und der Tradition bzw. der Gesellschaft hin, soweit diese beiden als die Verkörperung und das Vehikel der Kultur betrachtet werden. Der moderne Kulturpessimismus erkennt diese Spannung aber nicht allein als einen Widerspruch zwischen dem Inneren und dem Äußeren, sondern in erster Linie als einen notwendigen innerlichen Widerspruch, weil das scheinbare Äußere in der Tat die Entäußerung des Inneren ist. Denn der Drang zum kulturellen Schaffen gehört eben auch zu der Natur des Menschen. Die Kultur ist somit die Objektivierung des menschlichen Geistes. Aber die Objektivierten der gesamten Ichs wirken wiederum wie ein entfremdetes Äußeres, das das einzelne Ich zu erdrücken droht. Dass die beiden – der chinesische Daoismus im 4. und 3. Jh. v. Chr. und der europäische Kulturpessimismus im 20. Jh. – trotz ihrer gewaltigen zeitlichen und örtlichen Unterschiede das antithetische Verhältnis zwischen dem entäußerten und dem verinnerlichenden Ich gleicherweise hervorheben, scheint die Unvermeidlichkeit dieses Verhältnisses gerade zu bestätigen. Doch erhebt sich daraus eine noch elementarere Frage: Wenn die eine Seite dieses Widerspruchs, nämlich die Kultur, ihren Ursprung

---

<sup>34</sup> Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. In: *ECW* 24. S. 464.

gleichfalls in dem Ich hat, was dann soll man unter dem „Ich“ als die Gegenseite, das mit der Kultur, seiner eigenen Objektivierung, im Widerspruch steht, verstehen? Etwa die natürliche Veranlagung bei den Daoisten? Sieht man von dem Ich ab, das sich zur geistigen Welt entfaltet, welches Ich bleibt da noch übrig für die Verinnerlichung? Vielleicht die Seele bei Georg Simmel (1858 – 1918 n. Chr.)? Aber was wollen solche Bezeichnungen wie die natürliche Veranlagung oder die Seele eigentlich besagen? Die Kulturkritiker stellen meistens eingehende Diagnose auf die Kultur, vergessen dabei aber oft zu erklären, was das vor deren Entfremdung zu bewahrende Ich bedeuten soll. So sieht Cassirer auch in der Betrachtung des Ichs die Kernfrage in Simmels Skepsis:

*Simmel scheint hier die Sprache des Skeptikers zu sprechen; aber er spricht in Wahrheit die Sprache des Mystikers. Denn es ist die geheime Sehnsucht aller Mystik, sich rein und ausschließlich in das Wesen des Ich zu versenken, um in ihm das Wesen Gottes zu finden. Was zwischen dem Ich und Gott liegt, das empfindet sie nur als eine trennende Schranke. Und dies gilt nicht minder von der geistigen Welt, als es von der physischen Welt gilt. Denn auch der Geist besteht nur dadurch, daß er sich ständig entäußert. Er schafft unaufhörlich neue Namen und neue Bilder; aber er begreift nicht, daß er sich in dieser Schöpfung dem Göttlichen nicht nähert, sondern mehr und mehr von ihm entfernt. Die Mystik muß all die Bildwelten der Kultur verneinen, sie muß sich von „Name und Bild“ befreien. Sie fordert von uns, daß wir auf alle Symbole verzichten und daß wir sie zerbrechen. Sie tut dies nicht in der Hoffnung, daß wir damit das Wesen des Göttlichen erkennen können. Der Mystiker weiß, und er ist tief davon durchdrungen, daß alles Erkennen sich immer nur im Kreise von Symbolen bewegen kann. Aber er stellt sich ein anderes und höheres Ziel. Er will, daß das Ich, statt den vergeblichen Versuch zu machen, das Göttliche zu begreifen und zu ergreifen, sich mit ihm verschmilzt und mit ihm zu eins wird.<sup>35</sup>*

Hinter jener Skepsis verbirgt sich also eine mystische Ansicht, die der Kultur deshalb stets misstraut, weil sie wie eine trennende Schranke zwischen dem Ich und Gott liege. Diesen skeptisch-mystischen Charakter, auf den Cassirer bei Simmel hinweist, weist die Philosophie von Zhuang Zhou anscheinend ebenso auf. Nicht allein darin, dass auch er „sich von ‚Name und Bild‘ befreien“ wollte. Den nächstliegenden Ausdruck findet man in seiner These „das ruhende Vergessen“, wo Yan Hui zuerst das Ritual und die Musik, dann die Humanität und Gerechtigkeit vergessen hat, und schließlich „den Leib

---

<sup>35</sup> Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. In: *ECW* 24. S. 465-466.

*fallenlassen, die Sinne entheben; los vom Leib und frei vom Wissen, sowie sich vereinen mit dem, das alles durchdringt.*<sup>36</sup> Wobei gleicht das Dao, das alles durchdringt, der Rolle Gottes für die Mystiker, die danach streben, das Einzelne in den „Ozean der Gottheit“ verschwinden und aufgehen zu lassen. Aber aus dem vorigen Vergleich mit Spinoza und Leibniz erhellt jedoch, dass Zhuang Zhou eher dem Letzteren näher steht, der Cassirers Auslegung nach gerade die Mystik bekämpft und für die Selbständigkeit des Individuellen gegenüber dem Göttlichen eintritt. Um die Unstimmigkeit dieser beiden Deutungen zu bereinigen, muss man sich das Verhältnis zwischen Himmlischem und Menschlichem bei Zhuang Zhou also klar machen und die Fortentwicklung seiner Anhänger, sie zum Gegensatz zwischen Natur und Kultur zu verschärfen, mit Vorbehalt betrachten. Und noch relevanter ist dann die Frage: Was eigentlich bedeutet das Himmlische für das vor der kulturellen Entfremdung zu bewahrende Ich?

In dem Inneren Buch ließ Zhuang Zhou zuerst den weisen, den überirdischen und den höchsten Menschen wie erwähnt alle drei auf einmal auf die Bühne treten, um die verschiedenen Stände von der kleinen bis zu der großen Erkenntnis zu verdeutlichen, nämlich frei von Namen, von Leistung, und von Selbst.<sup>37</sup> Aber unabhängig von diesem Zusammenhang redete er überdies noch von einem anderen Menschentyp, „dem wahren Menschen“. Während die ersten drei Typen an mehreren Stellen erscheinen, wird der wahre Mensch nur ein einziges Mal, aber viel ausführlicher beschrieben. Außer einigen übernatürlichen Beschaffenheiten, ähnlich wie bei dem überirdischen und dem höchsten Menschen, besitzt der vor allem noch eine Eigenschaft, die sich auch auf das Wissen bezieht. Allerdings handelt es sich diesmal nicht um eine kleine oder eine große, sondern um die „wahre“ Erkenntnis. In seinem Wortgebrauch scheint Zhuang Zhou eine Vorliebe für dieses Wort „zhen“ (wahr) zu haben. Denn, neben seinem sonst immer relativistischen Schreibstil, bezeichnet er damit eben das wirklich Wahre. Und diese wahre Erkenntnis besteht ja gerade darin, das Verhältnis zwischen Himmlischem und Menschlichem erkennen zu können:

*Das Wirken des Himmels zu begreifen, und, das Handeln des Menschen zu erfassen: das ist das Ideal. Man begreift: Was der Himmel wirkt, ist von Natur aus zu Stande gekommen. Man erfasst: Wie der Mensch handeln soll, ist, mit Hilfe der Erkenntnis seines Verstandes mit den Unkenntlichen umzugehen, damit er seine natürliche Lebensdauer genießen und nicht auf halbem Wege eines frühen Todes sterben kann. Das ist die Fülle der Erkenntnis. Doch liegt*

---

<sup>36</sup> Siehe Kapitel 2, Anmerkung 113.

<sup>37</sup> Siehe Kapitel 2, Anmerkung 21 u. 22.

*hier eine Schwierigkeit vor. Die Erkenntnis ist abhängig von irgendwelchen Gegenständen, um sich als richtig zu erweisen. Aber gerade das, wovon sie abhängig ist, ist stets in Wandlung. Wie kann ich also wissen, ob das, was ich Himmlisches nenne, nicht Menschliches ist, ob das, was ich Menschliches nenne, nicht Himmlisches ist? Es bedarf eben des wahren Menschen, damit es wahre Erkenntnis geben kann. ... Darum: Mag man es, ist es eins; mag man es nicht, ist es auch eins. Hält man es für eins, ist es eins; hält man es nicht für eins, ist es trotzdem eins. Wer es für eins hält, gesellt sich zu dem Himmel; wer es nicht für eins hält, gesellt sich zu dem Menschen. Derjenige, der Himmlisches und Menschliches nicht als Gegensatz ansieht, ist der wahre Mensch.<sup>38</sup>*

Obwohl ebenfalls von Zhuang Zhou erschaffen, sind die beiden Bezeichnungen „der überirdische und der höchste Mensch“ nicht geläufig geworden. Demgegenüber wird „der wahre Mensch“ jedoch weiter gebraucht, besonders in dem später entstandenen religiösen Daoismus als die Anrede für diejenigen Mönche, die das Dao erfasst haben sollten. Dieser Nachhall hängt wohl damit zusammen, dass der wahre Mensch sich eben durch die wahre Erkenntnis auszeichnet. Das Ideal, worauf die Erkenntnis gerichtet ist, fasst Zhuang Zhou in zwei wesentlichen Punkten zusammen: „*Das Wirken des Himmels zu begreifen, und, das Handeln des Menschen zu erfassen.*“ Mit seiner nichtsprechenden Sprache stellt er aber die aufgestellte These sogleich wieder in Frage: Wie sollte man es feststellen, was zum himmlischen Wirken und was zum menschlichen Handeln gehören, wenn alles, mithin die Gegenstände der Erkenntnis, stets wandelbar ist? Allerdings ist allein der wahre Mensch im Stande, das wahre Verhältnis zwischen Himmlischem und Menschlichem zu erkennen. Somit erkennt Zhuang Zhou schließlich an, dass es neben allerlei relativen Erkenntnissen dennoch die wahre Erkenntnis gibt. Aber gerade dem Verständnis, oder eher dem Missverständnis seiner Anhänger widersprechend, besagt diese Erkenntnis genau das Gegenteil: Himmlisches und Menschliches bilden in Augen des wahren Menschen keinen Gegensatz. Sie sind und bleiben eins, unabhängig von der persönlichen Ansicht. Die Ansicht des Menschen ändert zwar nichts daran, wohl aber

---

<sup>38</sup> 《莊子》〈大宗師〉：「知天之所為，知人之所為者，至矣。知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。雖然，有患。夫知有所待而後當，其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知。...故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 178-180. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 224-235. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 83-86.

seine eigene Bestimmung: *„Wer es für eins hält, gesellt sich zu dem Himmel; wer es nicht für eins hält, gesellt sich zu dem Menschen.“* Nicht in der gegenständlichen Natur und Kultur, sondern in der subjektiven Betrachtungsweise erblickt Zhuang Zhou die Unterscheidung zwischen Himmlischem und Menschlichem. Diese Interpretation, die die Auffassungen der daoistischen Anhänger erster Generationen widerlegen möchte, kann noch eine Unterstützung durch das Gleichnis der drei Orgelspiele<sup>39</sup> bekommen. In der dortigen Auslegung wurde deutlich gemacht, dass des Himmels Orgelspiel keine bestimmte Art der Musik bedeutet, sondern diejenige Musik, die aus eigener Natur entstanden ist. Sobald das Orgelspiel der Erde und das der Menschen, ob in der Natur oder durch die Instrumente, ebenso als aus eigener Natur entstanden betrachtet werden, können sie zugleich als das Orgelspiel des Himmels gelten. Mit der Beschreibung „Himmel“ bzw. „Himmlisches“ will Zhuang Zhou keinesfalls einige Bereiche konkreter Gegenstände abgrenzen, sondern die durch „himmlische“ Einsicht betrachtete Welt präsentieren. Seine Unterscheidung zwischen Himmlischem und Menschlichem besagt also keine wesenhafte Trennung so wie zwischen Natur und Kultur. Beharrt man auf solchen Abgrenzungen, so ist durch diese menschliche Sicht selbst Himmlisches auch Menschliches geworden, etwa wie die abgegrenzte Natur; anders kann die Kultur in der Sicht von „Von-selbst-so-sein“ doch als aus seiner Natur hervorgegangenes Tun des Menschen, mithin als Himmlisches gelten. Auch in diesem Sinne kann man so fragen: *„Wie kann ich also wissen, ob das, was ich Himmlisches nenne, nicht Menschliches ist, ob das, was ich Menschliches nenne, nicht Himmlisches ist?“*

---

<sup>39</sup> Siehe Kapitel 2, Anmerkung 138.

#### § 4-3 Das unbestimmte Ich und das zu bestimmende Ich

Trotz der bisherigen Erläuterung muss man dennoch zugeben, dass bei Zhuang Zhou eine deutliche Abneigung gegen das menschliche Tun zu spüren ist, nämlich es für künstlich, überflüssig zu halten, was schließlich die kulturpessimistische Interpretation zulässt. Hier ein anschauliches Beispiel:

*Der Herr des Südmeeres war der Rasch; der Herr des Nordmeeres war der Jäh; der Herr der Mitte war der Urständig. Der Rasch und der Jäh trafen sich häufig im Lande vom Urständig. Der Urständig begegnete ihnen sehr freundlich.*

*Der Rasch und der Jäh überlegten nun, wie sie die Güte vom Urständig vergelten könnten. Sie sprachen: „Die Menschen alle haben sieben Öffnungen zum Sehen, Hören, Essen und Atmen, nur er hat keine. Wir wollen versuchen, sie ihm zu bohren.“*

*So bohrten sie ihm jeden Tag eine Öffnung. Am siebenten Tag, da war der Urständig tot.<sup>40</sup>*

Als Erstes fallen darin die drei Eigennamen auf, die alle ursprünglich Adjektiv sind: „shu“ (rasch) und „hu“ (jäh) wurden in der damaligen (süd-)chinesischen Sprache oft zusammen gebraucht, um die Schnelligkeit zu beschreiben; „huntun“ (urständig), mit dem man heutzutage den griechischen Begriff „Chaos“ übersetzt, soll den gestaltlosen, unterschiedslosen Zustand schildern. Mit einem Wort heißt es: Die Schnelle zerstört den Urstand, indem sie Sinnesorgane an ihm gestaltet! Dieses bildhafte und anscheinend vielsagende Gleichnis kommentierte Guo Xiang, Verfasser des ältesten überlieferten Kommentars zu *Zhuangzi*, nur mit vier Wörtern: „*Wer handelt, verdirbt es.*“<sup>41</sup> Seine prägnante Deutung, dass es hier ums Nichthandeln gehe, hat die Richtung der späteren Interpretationen bestimmt. Will der große Sprachkünstler mit solch einer Allegorik aber nur so viel sagen? Soll man der Sache nicht auf den Grund gehen und weiter fragen: Was eigentlich wird hier verdorben, und durch welches Handeln? Denn, was durch das

---

<sup>40</sup> 《莊子》〈應帝王〉：「南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 239. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 309. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 99-100.

<sup>41</sup> 郭象：《莊子注》：「為者敗之。」

In: Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 310.

Handeln verdorben wird, ist für die Daoisten eben das, was sie unter der von selbst so seienden Natur verstehen. Also kann man aus dem andeutenden Namen des armseligen Herrn der Mitte entnehmen, was bei Zhuang Zhou **das Naturgegebene**, das möglichst entfaltet werden soll,<sup>42</sup> bedeutet, nämlich **das Urständliche**, das überhaupt noch keine Gestalt annimmt, mithin **die Unbestimmtheit** schlechthin. Es ist ebenso ein Ganzes, wie „*das Dao hat ursprünglich keine Trennung in sich.*“<sup>43</sup> Aus dieser angeborenen, unbestimmten Natur werden alle Dinge sich entwickeln. Somit impliziert diese absolute Unbestimmtheit zugleich die unendlichen Möglichkeiten, sich zu entfalten. Dadurch lässt es sich vielleicht erklären, weswegen Zhuang Zhou keine Sympathie für das menschliche Tun empfindet. Denn jedes Handeln auf diese unbestimmte Natur ist stets eine Bestimmung, ihre Möglichkeit zur Wirklichkeit zu formen. Gleichzeitig besagt dieser Akt der Verwirklichung aber auch den Tod vom Urständlich, d.h. das Ende der Unbestimmtheit, die Abnutzung der Fülle der Möglichkeiten. Das Ur-unbestimmte ist nun ein endliches Bestimmtes geworden, also kein „Ganzes“ mehr. Ist das Predigen von Nichthandeln demzufolge ein Versuch, diesen Akt aufzuhalten? Obwohl der Kommentar von Guo Xiang, vor allem seine Wortwahl „verdirbt“, solche Intention eindeutig zeigt, ist es bei Zhuang Zhou wohl nicht der Fall. Denn der Sinn seiner These „frei von Leistung“ besteht ja gerade darin, die Entfaltung der Dinge aus ihrer Natur nicht einzugreifen. Und man darf nicht vergessen, dass er den Tod nicht für Abscheu, sondern für einen natürlichen Vorgang hält. Daher muss der Tod vom Urständlich kein Tadel gegen jenen Akt sein. Vielleicht möchte er damit bloß sein Bedauern über den Verlust der Urständlichkeit ausdrücken, ähnlich wie er die Abnutzung des Ichs bedauert hat: „*Von dem Zeitpunkt ab, da man seine Gestalt empfangen hat, bleibt man (oder: der wahre Herrscher) bestehen und wartet auf das Ende. Mit den Außendingen ritzt und reibt man sich. Dieser Vorgang läuft wie im Galopp und nichts kann ihn aufhalten. Ist das nicht traurig?*“<sup>44</sup>

Der verderbende Akt, der zum Tod vom Urständlich führte, d.i. die Gestaltung der Sinnesorgane, ist ein anderer beachtenswerter Punkt in dem obigen Gleichnis. Die Sinnesorgane sind in Wirklichkeit der Zugang zur Wahrnehmung und somit auch die Voraussetzung für die Erkenntnis. Eine mögliche Ausdeutung dieser Handlung wäre: Sobald man mit der Wahrnehmung, mithin mit dem Bilden der Erkenntnis, angefangen hat, ist der unbestimmte Urstand schon nicht mehr vorhanden. Und die beiden Namen „Rasch“ und „Jäh“ können gerade das Sinnbild für dieses „Sobald“-Moment sein. Es ist

---

<sup>42</sup> Siehe Kapitel 2, Anmerkung 135.

<sup>43</sup> Siehe Kapitel 2, Anmerkung 70.

<sup>44</sup> Siehe Kapitel 2, Anmerkung 130.



nicht auszuschließen, dass Zhuang Zhou sich der Tätigkeit der Wahrnehmung bewusst war und darüber reflektiert hat, wenn er eine „quasi-phänomenologische“ Beschreibung verschiedener Bewusstseinslagen<sup>45</sup> bereits zu geben vermochte. Leider ist keine andere Stelle in *Zhuangzi* zu finden, die diese etwas zu modern klingende Ausdeutung weiter bekräftigen kann. Doch die Idee, dass die Natur des Menschen am Anfang eine noch nicht durch Wahrnehmung geformte Unbestimmtheit sein könnte, ist ein geeigneter Anknüpfungspunkt mit Cassirers Philosophie:

*Denn der wichtigste Faktor im Aufbau des Persönlichkeitsbewußtseins ist und bleibt der Faktor des Wirkens: für das Wirken aber gilt in rein geistigem, wie im physischen Sinne das Gesetz der Gleichheit von „Aktion“ und „Reaktion“. Die Wirkung, die der Mensch auf die Außenwelt übt, besteht nicht einfach darin, daß das Ich als ein fertiges Ding, als eine in sich abgeschlossene „Substanz“, die äußeren Dinge in seinen Kreis herüberzieht und sie für sich in Besitz nimmt. Alles echte Wirken ist vielmehr so beschaffen, daß es sich im doppelten Sinne als bildend erweist: das Ich drückt nicht nur seine eigene, ihm von Anfang an gegebene Form den Gegenständen auf, sondern es findet, es gewinnt diese Form erst in der Gesamtheit der Wirkungen, die es auf die Gegenstände übt und die es von ihnen zurückempfängt. Die Grenzen der inneren Welt können demgemäß nur dadurch bestimmt, ihre ideelle Gestaltung kann nur dadurch sichtbar werden, daß der Umkreis des Seins im Tun umschritten wird. Je größer hierbei der Kreis wird, den das Selbst mit seiner Tätigkeit erfüllt, um so deutlicher tritt die Beschaffenheit der objektiven Wirklichkeit, wie die Bedeutung und die Funktion des Ich heraus.<sup>46</sup>*

Zu Beginn der europäischen Philosophie suchten die antiken Hellenen das Fundament der Wahrheit in der „Metaphysik“, also darin, was hinter (μετα) der Natur (πηψισ) steht. Den neuzeitlichen Paradigmenwechsel leistete dann Descartes. Mit dem Satz „*cogito ergo sum*“ legte er den Ich-Begriff, nämlich die Seele als Substanz, der erkenntnistheoretischen Wende zugrunde. Gegen dies cartesianische Paradigma spricht Cassirer nun aber vom „*Aufbau des Persönlichkeitsbewußtseins*“, d.h., für ihn ist das Ich-Bewusstsein keine apriorisch bestehende „Substanz“, sondern muss, wie gesagt, erst aufgebaut werden. Gewiss hatten unzählige Philosophen vor Descartes „gedacht“. Aber sie hatten ihre Gedanken stets auf den Gegenstand des Denkens gerichtet, sei er die

---

<sup>45</sup> Siehe Kapitel 2, Anmerkung 130.

<sup>46</sup> Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. In: *ECW* 12. S. 235.

Natur, Gott, oder der Mensch. Selbst wenn sie über sich selbst reflektierten, war das Ich in ihrer Reflexion immer noch ein Objekt des Denkens, nicht das denkende Subjekt. Schließlich hat Descartes es wahrgenommen, dass „ich bin“, weil das Ich als Subjekt in dem Satz „ich denke“ besteht. Dieser Fall in der Philosophie, dass man sich nach zweitausendjährigem Philosophieren dieser scheinbar selbstverständlichen Tatsache von Ich erst bewusst wurde, ist an sich eben ein evidenten Beispiel für die These Cassirers, dass „*die Bedeutung und die Funktion des Ich*“ erst durch sein Wirken auf die objektive Wirklichkeit allmählich heraustritt. Behält man jetzt diese These im Auge und denkt zurück an die unbestimmte Natur des Menschen bei Zhuang Zhou, dann kann man eine „Kompatibilität“ der beiden Ansichten ersehen. Denn in dieser Natur, in deren dem Dao entsprechenden Unbestimmtheit gibt es auch noch keine Unterscheidung zwischen Ich und Welt, so wie diese Formulierung: „*Himmel und Erde entstehen mit mir zugleich, und alle Dinge sind mit mir eins.*“<sup>47</sup> Wie es in § 2-4 behandelt wurde, hat Zhuang Zhou das Ich-Bewusstsein bereits problematisiert. Hier lohnt es sich also, ein bedeutsames Zitat abermals in Betracht zu ziehen. Nachdem er verschiedene Bewusstseinslagen beschrieben hat, stellt er dann die folgenden Fragen:

*Ohne sie gibt es kein Ich; ohne Ich können sie nicht bestehen. Das ist der Tatsache auch nahe, dennoch weiß man nicht, wer die Anweisung gibt. Es scheint einen wahren Gebieter zu geben, dessen Spur aber nicht zu erfassen ist. Durch die Tat kann er sich erweisen, aber man sieht nicht seine Gestalt. Er hat Erscheinung, aber keine Gestalt. Hunderte Knochen, neun Öffnungen und sechs Eingeweide sind alle bei mir vorhanden. Mit welchem soll ich mich am nächsten fühlen? Mögt ihr sie alle? Oder bevorzugt ihr eins davon? Sind sie also alle wie Knechte und Mägde? Können Knechte und Mägde nicht einander regieren? Oder fungieren sie abwechselnd als Herrscher und Untertan? Existiert ein wahrer Herrscher?*<sup>48</sup>

Durch die reflektierende Betrachtung hat Zhuang Zhou zuerst festgestellt, dass die Bewusstseinslagen der wesentliche Bestandteil vom Ich sein müssen. Unergründlich ist ihm aber, wo im Körper das Ich, der wahre Gebieter, sitzen soll. Jedoch widerspiegelt diese Frage, dass sein Ich-Begriff, natürlich von dem Kenntnisstand seiner Zeit bedingt, noch mit der substanziellen Vorstellung behaftet ist. Dennoch hat er nicht wie seine Zeitgenossen das Ich als einfach daseiend aufgefasst, sondern fragt dazu nochmals: „*Existiert ein wahrer Herrscher?*“ Und weil er die menschliche Natur für ursprünglich

---

<sup>47</sup> Siehe Kapitel 2, Anmerkung 60.

<sup>48</sup> Siehe Kapitel 2, Anmerkung 130.

unbestimmt hält, so kann man mit Vorsicht sagen, dass seine Vorstellung vom Ich mit der eben angeführten These von Cassirer kompatibel sein könnte. Mit Vorsicht deshalb, weil viele Chinesen aus Nationalstolz gerne behaupten, dass ihre altberühmten Denker diese oder jene westliche Idee längst vorweggenommen hätten, was einer eingehenden Untersuchung meistens nicht standhalten kann. Zhuang Zhou hat Cassirers Idee von dem Bilden des Ichs keineswegs vorweggenommen. Aber dass sich die Ansichten dieser beiden vereinbaren lassen, ist durchaus möglich, und zwar produktiv. Denn gerade bedeutet das Ur-Ich bei dem Ersteren **das unbestimmte Ich** und bei dem Letzteren **das zu bestimmende Ich**.

Aus der bisherigen Erläuterung ist es ohne weiteres verständlich, dass man das Ur-Ich – d.h. das Ich vor seiner Entfaltung – bei Zhuang Zhou als das unbestimmte Ich bezeichnen kann. Vergleichsweise kann man bei Cassirer, um die Beschaffenheit vor dem „*Aufbau des Persönlichkeitsbewußtseins*“ kenntlich zu machen, auch von einem Ur-Ich unter dem Vorbehalt reden, dass dies darin stehende „Ich“ lediglich in einer Zukunftsform zu verstehen ist, weil es noch aufgebaut werden muss. Und gerade auf die zu dieser Zukunftsform strebende Energie des Geistes, auf die immanente Intention zur Bestimmung des Ichs legt Cassirer besonderen Nachdruck. Daher ist es bei ihm als das zu bestimmende Ich zu charakterisieren. Sollte die philosophische Betrachtung bei dem Urzustand vom Ich stehenbleiben, so macht es streng genommen keinen wesentlichen Unterschied, ob nun das Ur-Ich unbestimmt oder noch zu bestimmen ist. In Bezug auf den Ich-Begriff gehen die zwei Sinnierer also von ähnlicher Position aus. Will man aber das weitere Schicksal des Ichs erfahren, dann muss die Nuance der beiden, nämlich ihre jeweilige Einstellung zum Bestimmen vom Ich, unter die Lupe genommen werden:

*Der bloßen Dingwelt gegenüber mag sich das reine Ich, um sich in seiner ursprünglichen Lebendigkeit und Beweglichkeit zu erfassen und um sich in ihr zu behaupten, gewissermaßen in seine absolute Einsamkeit und Innerlichkeit zurückziehen. Es gelangt zu seiner eigenen Gestalt erst, indem es alle Schemata, die von ihr entnommen sind, vergißt, und indem es sie fort und fort von sich abstößt. Aber die Welt des „objektiven Geistes“ zeigt niemals und nirgends diesen Charakter der bloßen Schranke. Wenn das Ich, als geistiges „Subjekt“, in das Medium des objektiven Geistes eingeht, so bedeutet dies keinen Akt der Entäußerung, sondern einen Akt des Sich-selbst-Findens und des Sich-selbst-Bestimmens. Die Formen, an die es sich hier hingibt, sind keine Hemmung, sondern sie sind vielmehr die Vehikel seiner Selbstbewegung und Selbstentfaltung. Denn nur kraft ihrer kommt es zu jenem großen Prozeß*

*der „Auseinandersetzung“ von Ich und Welt, die die notwendige Bedingung dafür ist, daß das Ich nicht nur ist, sondern daß es von sich selbst weiß. ... Eine Selbsterfassung des Lebens ist nur möglich, wenn es nicht schlechthin in sich selbst verbleibt. Es muß sich selber Form geben; denn eben in dieser „Andersheit“ der Form gewinnt es, wenn nicht seine Wirklichkeit, so doch erst seine „Sichtigkeit“.<sup>49</sup>*

Als Erstes ist anzumerken, dass Cassirer überhaupt nicht vorhat, die ewige Sehnsucht nach dem reinen Ich abzustreiten. Doch abgesehen davon betrachtet er dieses Thema aus einer umgekehrten Perspektive und sieht darin, was z.B. die kulturpessimistische Ansicht für Entäußerung des Ichs hält, „einen Akt des Sich-selbst-Findens und des Sich-selbst-Bestimmens“. Denn, „wenn das Ich, als geistiges ‚Subjekt‘, in das Medium des objektiven Geistes eingeht,“ d.i., sich an die Formen hingibt, ist das zwar auf der einen Seite die Entsagung seiner uneingeschränkten Unbestimmtheit, jedoch auf der anderen Seite die Entfaltung seiner innewohnenden Möglichkeiten. Eine Möglichkeit heißt erst Möglichkeit, wenn sie irgendwann zur Wirklichkeit zu gelangen vermag. Wenn das Bestimmen lediglich als Einengung angesehen und somit definitiv abgelehnt würde, wäre es völlig sinnlos von der Möglichkeit bzw. von der Entfaltung zu sprechen. Was Cassirer im Gegensatz zu Kulturpessimisten einsieht, ist die **Gleichung zwischen der Bestimmung und der Entfaltung**. Sich selbst zu bestimmen bedeutet zugleich sich selbst zu entfalten. Ohne die Bestimmung wäre die Entfaltung bloß ein leeres Wort. Ferner bedeutet dieser Akt des Sich-selbst-Bestimmens zugleich auch ein Akt des Sich-selbst-Findens. Denn sich selbst zu bestimmen, indem das Ich sich selber Form gibt, besagt zwar, dass es sich selbst gegenüber der „anders gearteten“ Außenwelt eingrenzt, aber diese Eingrenzung ist gleichzeitig genauso eine Umrisszeichnung seines Selbst, so dass das Ich nun „sichtbar“ wird. Blicke das Ich stets ein Unbestimmtes, so könnte es nie von sich selbst wissen. Und ohne sich seines Ichs bewusst zu sein, wären alle Reden von Selbsterfassung nicht anders als unsinnig. Cassirers Auffassung von dem zu bestimmenden Ich lässt also erkennen, dass das Bestimmen für das Ich, auch wenn es ihm zur Schranke werden könnte, grundlegend und unentbehrlich ist. Dadurch enthüllt sich der Wunsch, dass das Ich stets in seiner ursprünglichen Unbestimmtheit verweilen könnte, letztendlich als reine Illusion. Die zwei hier hervorgehobenen Momente in der Objektivierung des Geistes „**Sich-selbst-Finden**“ und „**Sich-selbst-Bestimmen**“, die miteinander am engsten zusammenhängen, scheinen dem unbestimmten Ich bei Zhuang Zhou aber gerade zu widersprechen. Um den Dialog zwischen den beiden Protagonisten

---

<sup>49</sup> Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. In: *ECW* 13. S. 44-45.

weiter zu führen, muss im Folgenden Cassirers Freiheitsbegriff und dessen Tragweite für seine Kulturanschauung zuerst erläutert werden.

Unter dem ersten Eindruck würde man meinen, dass die Freiheitstheorie nicht zu den Hauptlehren von Cassirer gehöre. Denn in seiner Zeit wurde er als ein Vertreter der Marburger Schule des Neukantianismus angesehen. Durch seine geistesgeschichtlichen Arbeiten, besonders über die Erkenntnistheorie, und durch die daraus entwickelte Philosophie der symbolischen Formen war er bekannt. Doch kann man seine eigenen Worte anführen gegen diesen Anschein, ihn ohne Besinnen einfach in die kantianischen Philosophiehistoriker und Erkenntnistheoretiker einzustufen:

*Die kritische Philosophie ist die Philosophie der Freiheit.*<sup>50</sup>

*Das Freiheitsproblem schließt sich aufs engste mit dem Erkenntnisproblem zusammen. Die Fassung des Freiheitsbegriffs bestimmt den Erkenntnisbegriff, wie umgekehrt dieser durch jene bestimmt wird. Denn die Spontaneität und Produktivität der Erkenntnis ist es, die zuletzt zum Siegel für die Überzeugung von menschlicher Freiheit und menschlicher Schöpferkraft wird.*<sup>51</sup>

Auch seine Studien zur deutschen Geistesgeschichte betitelt er *Freiheit und Form*<sup>52</sup>, was die zwei Leitmotive seines ganzen Philosophierens verrät. In solchen Beispielen kann man also erblicken, dass Cassirer, gleichgültig welches Thema er behandelt, stets die Gedanken über die Freiheit im Herzen hegt. Allerdings ist seine Auffassung der Freiheit nicht mit einem Blick zu erfassen, weil er trotz dieses großen Anliegens nie eine gesonderte Freiheitstheorie aufzustellen gesucht hat. Diese Theorie muss daher noch rekonstruiert werden. In seinem Artikel „Zur Logik der Kulturwissenschaften“ findet man eine – vielleicht seine einzige – Aussage, die den Gehalt der Freiheit expliziert:

*Die „Freiheit“, die der Mensch sich zu erringen vermag, bedeutet nicht, daß er aus der Natur heraustreten und sich ihrem Sein oder Wirken entziehen kann. Die organische Schranke, die ihm wie jedem anderen Lebewesen gesetzt ist, kann er nicht überwinden und durchbrechen. Aber innerhalb derselben, ja auf Grund ihrer, schafft er sich eine Weite und eine Selbständigkeit der Bewegung,*

---

<sup>50</sup> Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie der neueren Zeit II*. In: ECW 3. S. 637.

<sup>51</sup> Ernst Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. In: ECW 14. S. 140.

<sup>52</sup> Ernst Cassirer: *Freiheit und Form - Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. In: ECW 7.

*die nur ihm zugänglich und erreichbar ist. Uexküll sagt einmal, daß der Bauplan jedes Lebewesens und das durch ihn bestimmte Verhältnis zwischen seiner „Merkwelt“ und „Wirkwelt“ dieses Wesen so fest umschließt wie die Mauern eines Gefängnisses. Diesem Gefängnis entrinnt der Mensch nicht dadurch, daß er die Mauern niederreißt, sondern dadurch, daß er sich ihrer bewußt wird. Hier gilt das Hegelsche Wort, daß der, der um eine Schranke weiß, bereits über diese Schranke hinaus ist. Die Bewußtwerdung ist der Anfang und das Ende, ist das A und O der Freiheit, die dem Menschen vergönnt ist; das Erkennen und Anerkennen der Notwendigkeit ist der eigentliche Befreiungsprozeß, den der „Geist“ gegenüber der „Natur“ zu vollbringen hat.*<sup>53</sup>

Der philosophische Widerstreit zwischen Freiheit und Notwendigkeit in der Neuzeit schien zwar durch Kant mit seinem Autonomie-Begriff einigermaßen beigelegt zu sein, doch ungeachtet dessen ging das gegensätzliche Begriffspaar in der Realität ständig weiter auseinander. In dem nun folgenden 19. Jahrhundert vermochten die Menschen ihre Freiheit durch die kulturellen Schöpfungen, insbesondere durch die politischen Errungenschaften zu bekräftigen, während die naturwissenschaftlichen Fortschritte die Naturnotwendigkeit auch Schritt um Schritt bestätigten. An Stelle der metaphysischen Spekulation setzte nun beispielsweise das biologische Wissen dem Menschen noch eine organische Schranke, die ihn *„so fest umschließt wie die Mauern eines Gefängnisses“*. Eine Freiheitslehre, die glaubt, diese Schranke niederreißen zu können oder zu müssen, versucht in der Tat nichts anders als Luftschlösser zu bauen. Die praktikable Freiheit darf nicht von der realen Bedingtheit absehen, sondern muss ihr ins Auge sehen. *„Die Bewußtwerdung ist der Anfang und das Ende, ist das A und O der Freiheit, ...“* so nach Cassirer. Aber wenn seine Freiheitstheorie lediglich *„das Erkennen und Anerkennen der Notwendigkeit“* beinhalten sollte, wäre er noch nicht über die Philosophie von Spinoza oder sogar nicht über die stoische Lehre hinausgegangen. Die Originalität seines Freiheitsgedankens besteht eben in der erwähnten Gleichung zwischen der Bestimmung und der Entfaltung: *„Die organische Schranke, die ihm wie jedem anderen Lebewesen gesetzt ist, kann er nicht überwinden und durchbrechen. Aber innerhalb derselben, ja auf Grund ihrer, schafft er sich eine Weite und eine Selbständigkeit der Bewegung, die nur ihm zugänglich und erreichbar ist.“* Sicherlich ist der Mensch organisch von der Natur *„bedingt“*, allerdings ist er genauso von der Natur auf dieselbe Art *„begabt“*. Denn diese bedingte Bestimmtheit ist gerade das, was seine Existenz und Entwicklung erst ermöglicht. Sich seiner Bestimmtheit bewusst zu werden, und, das zu begreifen,

---

<sup>53</sup> Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. In: *ECW* 24. S. 381.

dass eben auf dieser Bestimmtheit seine Entfaltung basiert, „*ist der eigentliche Befreiungsprozeß*“ des Menschen aus seiner determinativen Schranke. „*Das Erkennen und Anerkennen der Notwendigkeit*“ bei Cassirer, nun bereichert durch die Gleichung zwischen der Bestimmung und der Entfaltung, besagt also nicht, wie es wörtlich klingt, eine deterministische Anschauung, sondern enthüllt den Widerstreit zwischen Freiheit und Notwendigkeit als Scheinproblem. Denn **die Freiheit versteckt sich ja in der Notwendigkeit. Man muss sie nur erkennen und anerkennen.**

Nicht allein die Freiheit in der Notwendigkeit, was Cassirer hiermit zugleich erkannt und anerkannt hat, ist noch die dialektische Beziehung zwischen den beiden Begriffen, was eigentlich aus seiner Leibniz-Interpretation bereits zu entnehmen ist. Zwar zuerst als ein unversöhnliches Gegensatzpaar angesehen, konnte keiner von den beiden trotz der langjährigen Auseinandersetzungen in der neuzeitlichen Philosophie zugunsten des anderen für ungültig erklärt werden. Schließlich ließen sie sich doch im Begriff der Autonomie miteinander verbinden. Wenn der Freiheitsbegriff nicht immer eine negative Bestimmung bleiben soll, wenn er mit Gehalt erfüllt werden soll, dann muss der Gegenbegriff Notwendigkeit als seine Selbstgesetzlichkeit zur Entfaltung erkannt und anerkannt werden. Bei der negativen Bestimmung der Freiheit hat man das Augenmerk hauptsächlich auf die Befreiung von verschiedenen Schranken gerichtet und lässt die Fragen meistens offen, nämlich: Wie sieht die Beschaffenheit des Subjekts aus, das von dieser Freiheit nutzen wird; und womit wird es das frei gewordene Vakuum erfüllen? Kant sprach als Erster vom positiven Begriff der Freiheit, ihm ist allein die selbstgesetzgebende Vernunft erst würdig, sich das Subjekt der Freiheit zu nennen. Allerdings hat er den Autonomie-Begriff im Kontext seiner praktischen Philosophie erst gestaltet und so in erster Linie eine Freiheitstheorie im sittlichen Sinne entwickelt. Dennoch ließ sich die Selbstgesetzlichkeit der Vernunft bereits in der Erkenntnistheorie von *Kritik der reinen Vernunft* sehen, obwohl darin das Wort „Autonomie“ noch nicht zum Vorschein kam. „*Die Autonomie bedeutet jene Bindung der theoretischen wie der sittlichen Vernunft, in der diese sich selbst als des Bindenden bewußt wird.*“<sup>54</sup> So dehnt Cassirer die Idee der Selbstgesetzlichkeit auf den ganzen philosophischen Bereich aus und subsumiert sie mit der Spontanität zusammen unter dem Begriff der Autonomie. Dadurch erweitert er, der in der kritischen Philosophie wesentlich eine Philosophie der Freiheit erblickt hat, **den herkömmlichen Freiheitsbegriff für die ethische Handlung zu einem zukunftsweisenden für die kulturelle Entfaltung.** An dieser Stelle kann jetzt ein vorangehender Faden am Ende des § 4-1 wiederaufgenommen werden. Durch den Vergleich von Zhuang Zhou mit Spinoza und Leibniz – von Cassirer interpretiert –

---

<sup>54</sup> Ernst Cassirer: *Kants Leben und Lehre*. In: *ECW* 8. S. 235.

wurde schon deutlich, dass die daoistische These „Von-selbst-so-sein“ die Anerkennung implizieren muss, dass jedes Ding seine Spontaneität und Selbstgesetzlichkeit innehat, damit es sich von selbst entfalten kann. Betrachtet man nun deren Wortsinn noch genauer, kann man möglicherweise sogar die „Spontaneität+Selbstgesetzlichkeit“, d.h. von sich selbst aus und zwar nach eigenen Gesetzen zu sein, als eine sinngetreue Übersetzung für den Terminus „Von-selbst-so-sein“ gebrauchen. Also kann man wohl mit Recht meinen, wenn die Selbstentfaltung in dem Freiheitsgedanken Cassirers eine zentrale Rolle spielt, dann kann es bei Zhuang Zhou auch nicht anders sein. Doch eben darin besteht eine Problematik in dem Freiheitskonzept des Letzteren. Denn einerseits plädiert er zwar für die freie Entfaltung; andererseits bedauert er doch immer wieder die Verlust der urständlichen Unbestimmtheit, was aber seine Anhänger dazu verleitet, die menschliche Natur für einen statischen Urzustand, wie z.B. den prä-zivilisierten Naturzustand oder die natürliche Veranlagung, zu halten, die die Idee der Entfaltung keinesfalls in sich schließen. Wie die Entfaltung aus der angeborenen Unbestimmtheit dann aussehen soll, darauf hat er selber leider keine Antwort gegeben. In § 2-3 wurde schon geschildert, wie die Konfuzianer, insbesondere Meng Ke, energisch versucht haben, die Natur des Menschen zu bestimmen, um ihre Morallehre zu begründen. Als ihr Kontrahent vermeidet Zhuang Zhou jedoch um der gedanklichen Offenheit willen jegliche Bestimmung der menschlichen Natur und lässt sie unbestimmt bleiben, obwohl er sich dessen auch bewusst, dass die Bestimmungen in der Realität nicht aufzuhalten sind und schließlich zu dem natürlichen Lauf des Ganzen gehören. Man könnte zwar meinen, aus der ganzheitlichen, besonders der anti-anthropozentrischen Perspektive sei eine theoretische Bestimmung des Menschen nicht unbedingt nötig. Trotzdem ist die Tatsache nicht zu übersehen, dass für den Menschen das Menschsein die einzige und die solide Verbindung mit dem Ganzen ist. Der Weg von dem einzelnen Menschen zu dem Ganzen kann allein in der eigenen Entfaltung des Menschen gesucht werden. So ist es nicht nur sinnvoll, sondern ganz und gar notwendig, diese Lücke, die Zhuang Zhou hinterließ, zu füllen. Das unbestimmte Ich muss, und wird auch bestimmt werden.



#### § 4-4 Freiheit: die Möglichkeit zur Verwirklichung der Möglichkeiten

Das Thema, das Zhuang Zhou nicht behandelt hat oder nicht behandeln wollte, nämlich wie sich der Mensch aus seiner Natur entfaltet, besagt in Wirklichkeit die fortwährende Bestimmung des unbestimmten Ichs, und zwar von sich selbst aus. Wie diese Selbstentfaltung funktioniert, ist gerade das zentrale Anliegen von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Darin hat er einmal **die Natur des Menschen als Wirken definiert**:

*The philosophy of symbolic forms starts from the presupposition that, if there is any definition of the nature or „essence“ of man, this definition can only be understood as a functional one, not a substantial one. We cannot define man by any inherent principle which constitutes his metaphysical essence – nor can we define him by any inborn faculty or instinct that may be ascertained by empirical observation. Man’s outstanding characteristic, his distinguishing mark, is not his metaphysical or physical nature – but his work. It is this work, it is the system of human activities, which defines and determines the circle of „humanity“. Language, myth, religion, art, science, history are the constituents, the various sectors of this circle.<sup>55</sup>*

Weil die Spontaneität im Grunde genommen den Antrieb des Wirkens bedeutet, und die Selbstgesetzlichkeit das Grundprinzip desselben, so hat diese Definition „Wirken“ in der Tat den Gedanken „Spontaneität+Selbstgesetzlichkeit“ konkret und prägnant zum Ausdruck gebracht. Zugleich ist es genau betrachtet die logische Konsequenz der These „Von-selbst-so-sein“. Denn, nur wenn die menschliche Natur Wirken heißt, ist der Mensch erst im Stande, sich von selbst zu entfalten. Durch sein Wirken – so wie die aufgezählten Beispiele: Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft, Geschichte – vermag er also die Sphäre seines Menschseins Schritt für Schritt zu bestimmen. Aber allein die menschliche Natur als Wirken festzustellen, ist bloß der Anfang. Noch wichtiger ist dann, dieses Wirken in seinem gestaltenden Grundprinzip zu verstehen und bewusst zu machen. In *An Essay on Man*, der weiterführenden Zusammenfassung seines dreibändigen Hauptwerks *Philosophie der symbolischen Formen*, fängt Cassirer mit der Frage „*What is man?*“ an und kommt anschließend zu der Definition des Menschen als „**animal symbolicum**“<sup>56</sup>: „*It is symbolic thought which overcomes the natural inertia of man and endows him with a new ability, the ability constantly to reshape his human*

---

<sup>55</sup> Ernst Cassirer: *An Essay on Man*. In: *ECW* 23. S. 75-76.

<sup>56</sup> Ernst Cassirer: *An Essay on Man*. In: *ECW* 23. S. 31.

universe.“<sup>57</sup> Hiermit erkennt man sogleich, dass der Freiheitsgedanke Cassirers nicht einfach nur die „Bewusstwerdung der Notwendigkeit“ einbegreifen. Seine Philosophie sucht die positive Freiheit weiterzuentwickeln und bestimmt die charakteristische Gabe des Menschen zum Wirken als das symbolische Denken, kraft dessen der Mensch seine natürliche Trägheit überwindet und sein Universum immerfort umgestaltet. Nach seiner umfassenden und eingehenden Studie über *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* ist Cassirers Idee des symbolischen Denkens eine zusammenfassende Antwort auf die Kernfrage nach der Möglichkeit der Erkenntnis in der neuzeitlichen Philosophie:

*Alles Bewußtsein stellt sich uns in der Form des zeitlichen Geschehens dar – aber mitten in diesem Geschehen sollen sich nun bestimmte Bereiche von „Gestalten“ herausheben. Das Moment der stetigen Veränderung und das Moment der Dauer sollen also ineinander übergehen und ineinander aufgehen. Diese allgemeine Forderung ist es, die sich in den Gebilden der Sprache, des Mythos, der Kunst und in den intellektuellen Symbolen der Wissenschaft auf verschiedene Weise erfüllt. Alle diese Gebilde erscheinen gleichsam noch dem lebendigen, sich ständig erneuernden Prozeß des Bewußtseins unmittelbar angehörig; und doch herrscht in ihnen zugleich das geistige Bestreben, in diesem Prozeß bestimmte Halt- und Ruhepunkte zu gewinnen. So bewahrt in ihnen das Bewußtsein den Charakter des stetigen Fließens; – aber es verfließt dennoch nicht ins Unbestimmte, sondern gliedert sich selbst um feste Form- und Bedeutungsmittelpunkte. Jede solche Form ist nach ihrem reinen „Ansich“ als ein  $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\theta\ \alpha\upsilon\tau\omicron$  im Platonischen Sinne, aus dem Strom des bloßen Vorstellungsverlaufs herausgehoben – aber sie muß zugleich, um überhaupt zu erscheinen und um ein Dasein „für uns“ zu gewinnen, in diesem Ablauf in irgendeiner Weise repräsentiert sein. In der Erschaffung und im Gebrauch der verschiedenen Gruppen und Systeme symbolischer Zeichen sind beide Bedingungen insofern erfüllt, als hier in der Tat ein sinnlicher Einzelinhalt, ohne aufzuhören, ein solcher zu sein, die Kraft erlangt, dem Bewußtsein ein Allgemeingültiges darzustellen.“<sup>58</sup>*

Wie ein unbeschriebenes Papier empfangen so die Seele die (sowohl Sinnes- als auch Selbst-) Wahrnehmungen und erhalte allein auf diesem Weg, d.h. durch die Erfahrung, die so genannten „simple ideas“ bzw. „simple impressions“, nämlich das Material der

---

<sup>57</sup> Ernst Cassirer: *An Essay on Man*. In: *ECW* 23. S. 69.

<sup>58</sup> Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. In: *ECW* 11. S. 44-45.

Erkenntnis – so lautet die Grundannahme des klassischen Empirismus. Aber Cassirers Aussage lässt sich diese Annahme mit einem Schlag als mangelhaft entpuppen. Denn, ohne den andauernden und sich stets erneuernden Strom von Wahrnehmungen zuerst im Denken festhalten und gliedern zu können, wäre die Entstehung von simple ideas bzw. simple Impressions, mithin die Bildung der Erkenntnis überhaupt nicht zu denken. Das bedeutet, das erkennende Subjekt wartet nicht einfach passiv auf den Eindruck der Wahrnehmungen, sondern es muss eine aktive Kraft besitzen, die in diesem Strom Halt- und Ruhepunkte spontan zu gewinnen vermag:

*Als der Grundzug alles menschlichen Daseins erscheint es, daß der Mensch in der Fülle der äußeren Eindrücke nicht einfach aufgeht, sondern daß er diese Fülle bändigt, indem er ihr eine bestimmte Form aufprägt, die letzten Endes aus ihm selbst, aus dem denkenden, fühlenden, wollenden Subjekt her stammt.*<sup>59</sup>

Solche Formen, die der Mensch als Subjekt den äußeren Eindrücken aufprägt, nennt Cassirer „**symbolische Formen**“. „Unter einer ‚symbolischen Form‘ soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird.“<sup>60</sup> In Bezug auf das Erkenntnisproblem steht er mit diesem subjektivistischen Aspekt sicherlich noch ganz in der kantianischen Tradition, aber „Cassirer’s philosophy of symbolic forms is a transformation of transcendental philosophy. / ... he transformed transcendental philosophy as theory of knowledge into a theory of Weltverstehen and meaning, ...“<sup>61</sup> Dank dieser Transformation entwickelt er nicht bloß eine Theorie der Erkenntnis, sondern eine Theorie vom Weltverstehen und -gestalten überhaupt. Der Mensch schafft also verschiedene Systeme der symbolischen Formen wie die Sprache, den Mythos, die Religion, die Kunst, die Wissenschaft, sowie die Geschichte und, wie eben gesagt, bestimmt dadurch die Sphäre seines Menschseins. Die Philosophie der symbolischen Formen sei daher eine Kulturphilosophie, die nicht einfach nur die Kultur als Gegenstand betrachte, sondern vor allem eine, die die Philosophie auf kulturelle Denkart treibe.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Ernst Cassirer: *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In: ECW 22. S. 154.

<sup>60</sup> Ernst Cassirer: *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*. In: ECW 16. S. 79.

<sup>61</sup> John Michael Krois: *Cassirer: Symbolic Forms and History*. S. 38 u. 63.

<sup>62</sup> Dieses Wort stammt ebenfalls von Professor Krois.

Auch wenn es auf den ersten Blick nicht auffällt, ist diese Transformation der transzendentalen Philosophie in die Kulturphilosophie zugleich von tiefer Bedeutung für das Freiheitsproblem. Denn es war ja Kant, der die Freiheit in den transzendentalen Bereich hineinschaffte und somit eine Art Frieden zwischen ihr und der Notwendigkeit in der Erscheinungswelt stiftete. Trotz dieser metaphysischen Auflösung dehnte sich das Freiheitsproblem aber in der Philosophie der folgenden Epoche weiter auf eine neue Dimension aus, nämlich auf die kulturelle Dimension. Nach der rational gedeihenden Epoche der Aufklärung erfuhr Europa namentlich seit der französischen Revolution auf allen Gebieten umwälzenden Sturm und Drang: Revolutionen und Restaurationen sowie verschiedene Ismen beherrschten seitdem die politische Landkarte; der Entwicklung der Naturwissenschaften folgten nun der technische und industrielle Fortschritt sowie die entsprechende gesellschaftliche Umstrukturierung; die koloniale Expansion brachte dann Kontakt und Konflikt mit anderen Kulturkreisen mit sich. All das lenkte nunmehr die Aufmerksamkeit der philosophischen Reflexion auf die Felder wie die Geschichte, Zivilisation und Kultur. Demgemäß sind die Kulturkritik und der Kulturpessimismus exemplarische Ergebnisse solcher Reflexion. Jene Kritiker und Pessimisten bezichtigen in erster Linie die Kultur, den Menschen seinem Ich als Selbstzweck entfremdet zu haben, was oben in § 4-2 schon berührt wurde. So gerät in der kulturellen Betrachtung das Freiheitsproblem letztendlich in eine noch größere Spannung als zuvor. Denn diesmal handelt es sich nicht lediglich um die ideelle Spekulation, die bloß die Philosophen schmerzt, sondern um die reale Lebensform. Konfrontiert wird die Freiheit des Menschen, statt mit der vorausgesetzten Naturnotwendigkeit, jetzt mit seinem eigenen Werk, das zwar im Sinne der positiven Freiheit als Selbstverwirklichung, doch im Sinne der negativen Freiheit wiederum als Schranke des Ichs gilt. Und da lässt diese „*dialektische Struktur des Kulturbewußtseins*“<sup>63</sup> die Auflösung des Freiheitsproblems um so aussichtsloser scheinen. In diesem Zusammenhang zeigt sich die Transformation Cassirers dementsprechend als eine zeitgemäße Erwiderung auf dieses Problem, die eine kulturelle Perspektive im Geiste der kritischen Philosophie, also der Philosophie der Freiheit, anbietet. Da nun liegt die Schranke nicht außerhalb der Freiheit, sondern entsteht aus ihr selbst, darum verliert hier die von Descartes und Kant verwendete Strategie, das Pro und Kontra separat auf zwei parallele Ebenen hinstellen, auch deren Tauglichkeit. Der Angelpunkt von Cassirers Erwiderung liegt also anders in seinem eben behandelten Ich-Begriff, dem zu bestimmenden Ich:

*Denn ein Blick auf die Entwicklung der einzelnen symbolischen Formen zeigt uns überall, daß ihre wesentliche Leistung nicht darin besteht, die Welt des*

---

<sup>63</sup> Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. In: *ECW* 24. S. 463.

*Äußeren in der des Inneren abzubilden oder eine fertige innere Welt einfach nach außen zu projizieren, sondern daß in ihnen und durch ihre Vermittlung die beiden Momente des „Innen“ und „Außen“, des „Ich“ und der „Wirklichkeit“ erst ihre Bestimmung und ihre gegenseitige Abgrenzung erhalten. Wenn jede dieser Formen eine geistige „Auseinandersetzung“ des Ich mit der Wirklichkeit in sich schließt, so ist dies doch keineswegs in dem Sinne zu verstehen, daß beide, Ich und Wirklichkeit, hierbei schon als gegebene Größen anzusehen sind – als fertige, für sich bestehende „Hälften“ des Seins, die nur nachträglich zu einem Ganzen zusammengenommen würden. Vielmehr liegt die entscheidene Leistung jeder symbolischen Form eben darin, daß sie die Grenze zwischen Ich und Wirklichkeit nicht als ein für allemal feststehende im voraus hat, sondern daß sie diese Grenze selbst erst setzt – und daß jede Grundform sie verschieden setzt.<sup>64</sup>*

Von dem Aufbau des Persönlichkeitsbewußtseins bei Cassirer war schon die Rede. Und tatsächlich hat er anhand breit gefächelter Analyse der sprachlichen und mythischen Formen<sup>65</sup> einleuchtend dargelegt, wie das Ich sich selbst in der Auseinandersetzung zwischen der inneren und der äußeren Welt allmählich findet und bestimmt. So gewinnt das Ich seine Sichtigkeit kraft verschiedener, von ihm selbst spontan erzeugter, symbolischer Formen, während ihm dieselben gleichzeitig zu einem gegenständlichen „Gegenüber“ werden:

*Die Sprache, der Mythos, die Kunst: sie stellen je eine eigene Welt von Gebilden aus sich heraus, die nicht anders denn als Ausdrücke der Selbsttätigkeit, der „Spontaneität“ des Geistes verstanden werden können. Aber diese Selbsttätigkeit vollzieht sich nicht in der Form der freien Reflexion und bleibt somit sich selbst verborgen. Der Geist erzeugt die Reihe der sprachlichen, der mythischen, der künstlerischen Gestalten, ohne daß er in ihnen sich selbst als schöpferisches Prinzip wiedererkennt. So wird ihm jede dieser Reihen zu einer selbständigen „äußeren“ Welt. Hier gilt nicht sowohl, daß das Ich sich in den Dingen, daß der Mikrokosmos sich im Makrokosmos spiegelt, sondern hier schafft das Ich sich in seinen eigenen Produkten eine Art von „Gegenüber“, das ihm als durchaus objektiv, als rein gegenständlich*

---

<sup>64</sup> Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. In: ECW 12. S. 181-182.

<sup>65</sup> Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. (Kapitel III, 4) *Zweiter Teil: Das mythische Denken*. (3. Abschnitt) In: ECW 11 u. 12.

*erscheint. Nur in dieser Art der „Projektion“ vermag es sich selbst anzuschauen.*<sup>66</sup>

Sowohl das Bilden des Ichs, als auch die Ursache der „Tragödie der Kultur“ erhalten in der Philosophie der symbolischen Formen so ihre Erleuchtung. Zwar ist darin keine Heilung für diese Tragödie versprochen, ganz im Gegenteil, sie wird noch obendrein für selbstverständlich gehalten. Aber durch diese Erleuchtung eröffnet sich alsbald eine konstruktive Perspektive auf das Freiheits- und Kulturproblem:

*Wir fanden, daß die Scheidung zwischen „Ich“ und „Du“, und ebenso die Scheidung zwischen „Ich“ und „Welt“, den Zielpunkt, nicht den Ausgangspunkt des geistigen Lebens bildet. Halten wir hieran fest, so nimmt unser Problem eine andere Bedeutung an. Denn jene Verfestigung, die das Leben in den verschiedenen Formen der Kultur, in Sprache, Religion und Kunst erfährt, bildet alsdann nicht schlechthin den Gegensatz zu dem, was das Ich kraft seiner eigenen Natur verlangen muß, sondern sie bildet eine Voraussetzung dafür, daß es sich selbst in seiner eigenen Wesenheit findet und versteht.*<sup>67</sup>

Die verschiedenen symbolischen Formen der Kultur sind demnach in zweierlei Hinsicht als Ausdruck der menschlichen Freiheit anzusehen. Einerseits gelten sie als Erzeugnis der Spontaneität des Geistes, nämlich des symbolischen Denkens, andererseits, also noch grundlegender, als Voraussetzung für das Bilden des Ichs, d.h. des Subjekts der Freiheit. Somit ist Cassirers Auffassung der Freiheit nochmals zusammengefasst, und zwar mit seiner Philosophie der symbolischen Formen untermauert und abgerundet.

Doch ist Cassirers Konzeption von der Freiheit, insbesondere von der dialektischen Beziehung zwischen der Freiheit und Kultur, durch die bisherige Rekonstruktion noch nicht ausgeschöpft. Es fehlt nämlich noch das Moment von „Du“, das im letzten Zitat nebenbei erwähnt wurde. Wie die Scheidung zwischen Ich und Welt, vollführt sich die Scheidung zwischen Ich und Du ebenso in dem Prozess der Kultur:

*Das Ich wie das Du bestehen vielmehr nur insoweit, als sie „für einander“ sind, als sie in einem funktionalen Verhältnis der*

---

<sup>66</sup> Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. In: *ECW* 12. S. 255.

<sup>67</sup> Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. In: *ECW* 24. S. 466.

*Wechselbedingtheit stehen, und das Faktum der Kultur ist ebender deutlichste Ausdruck und der unwidersprechlichste Beweis dieser wechselseitigen Bedingtheit.*<sup>68</sup>

Wie von der Welt, erlernt das Ich in der stetigen Auseinandersetzung mit der äußeren Wirklichkeit auch, sich von dem Du abzugrenzen. Jedenfalls bedeutet ihm das Du eine völlig andere Art von Gegenüber als die Welt. Denn anders als die Welt, d.i. das Es, gilt das Du dem Ich jedoch als etwas Gleiches, als ein ebenbürtiges Subjekt, das gleichfalls die Spontaneität und Selbstgesetzlichkeit innehat und über das symbolische Denken verfügt. D.h., jedes Du ist genauso wie das Ich auch, also mit dem Wort Cassirers, ein „animal symbolicum“ und somit ein Mitgestalter der Kultur. Während die Kulturkritiker und Kulturpessimisten ihre größte Aufmerksamkeit auf die Spannung zwischen dem Ich und seinem Werk verwenden und jeden Menschen als ein einzelnes Ich betrachten, das ganz allein dem Werk als Ganzem gegenüberstehe und sich darunter erdrückt fühle, erblickt Cassirer dazu aber noch eine von ihnen vernachlässigte Beziehung zwischen den verschiedenen Ichs, nämlich: Das Ich steht auf keinen Fall einsam da, für das eine Ich heißt jedes andere Ich ein Du, ein Seinesgleichen. Zieht man nun dieses Du-Moment mit in Betracht, dann wird das Kulturproblem sofort ein anderes Gesicht erhalten:

*Denn am Ende dieses Weges steht nicht das Werk, in dessen beharrender Existenz der schöpferische Prozeß erstarrt, sondern das „Du“, das andere Subjekt, das dieses Werk empfängt, um es in sein eigenes Leben einzubeziehen und es damit wieder in das Medium zurückzuverwandeln, dem es ursprünglich entstammt. Jetzt erst zeigt sich, welcher Lösung die „Tragödie der Kultur“ fähig ist. Solange nicht der „Gegenspieler“ zum Ich hervorgetreten ist, kann sich der Kreis nicht schließen. Denn so bedeutsam, so gehaltvoll, so fest in sich selbst und in seinem eigenen Mittelpunkt ruhend ein Werk der Kultur auch sein mag: es ist und bleibt doch nur ein Durchgangspunkt. Es ist kein „Absolutes“, an welches das Ich anstößt, sondern es ist die Brücke, die von einem Ichpol zum andern hinüberführt. Hierin liegt seine eigentliche und wichtigste Funktion. Der Lebensprozeß der Kultur besteht eben darin, daß sie in der Schaffung derartiger Vermittlungen und Übergänge unerschöpflich ist. Wenn wir diesen Prozeß ausschließlich oder vornehmlich vom Standpunkt des Individuums aus sehen, so behält er stets einen eigentümlich zwiespältigen Charakter. Der Künstler, der Forscher, der Religionsstifter – sie alle können eine wahrhaft große Leistung nur dann vollbringen, wenn sie sich ganz ihrer*

---

<sup>68</sup> Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. In: *ECW* 24. S. 407.

*Aufgabe hingeben und wenn sie ihr eigenes Sein über ihr vergessen. Aber das fertige Werk ist, sobald es einmal vor ihnen steht, niemals allein Erfüllung, sondern es ist zugleich Enttäuschung. Es bleibt hinter der ursprünglichen Intuition, aus der es stammt, zurück. Die begrenzte Wirklichkeit, in der es dasteht, widerspricht der Fülle der Möglichkeiten, die diese Intuition ideell in sich barg. Nicht nur der Künstler, sondern auch der Denker empfindet immer wieder diesen Mangel. Und gerade die größten Denker scheinen fast immer zu einem Punkt zu gelangen, an dem sie endgültig Verzicht darauf leisten, ihre letzten und tiefsten Gedanken auszusprechen. Das Höchste, was der Gedanke zu erfassen vermag – so erklärt Platon im siebenten Brief –, ist dem Wort nicht mehr erreichbar; es entzieht sich der Mitteilung durch Schrift und Lehre. Solche Urteile sind aus der Psychologie des Genies verständlich und notwendig. Für uns selbst aber wird diese Skepsis um so mehr beschwichtigt, je größer, je umfassender und reicher das künstlerische oder philosophische Werk ist, in das wir uns versenken. Denn wir, die Aufnehmenden, messen nicht mit den gleichen Maßen, mit denen der Schaffende sein Werk mißt. Wo er ein Zuwenig sieht, da bedrängt uns ein Zuviel; wo er ein inneres Ungenügen empfand, da stehen wir vor dem Eindruck einer unerschöpflichen Fülle, die wir uns nie völlig aneignen zu können glauben. Beides ist gleich berechtigt und gleich notwendig; denn in ebendiesem eigentümlichen Wechselverhältnis erfüllt das Werk erst seine eigentliche Aufgabe. Es wird zum Vermittler zwischen Ich und Du, nicht indem es einen fertigen Gehalt von dem einen auf das andere überträgt, sondern indem sich an der Tätigkeit des einen die des anderen entzündet. Und hieraus erkennt man auch, warum die wahrhaft großen Werke der Kultur uns niemals als etwas schlechthin Starres, Verfestigtes gegenüberstehen, das in dieser Starrheit die freie Bewegung des Geistes einengt und hemmt. Ihr Gehalt besteht für uns nur dadurch, daß es ständig von neuem angeeignet und dadurch stets aufs neue geschaffen wird.<sup>69</sup>*

Als auf der Bühne gerade nur ein Ich und das Werk zu beobachten waren, herrschte da entweder die Stimmung der Unzufriedenheit, weil das Ich als Schaffender von der ausgebliebenen Vollkommenheit seines Werkes, die die ideellen Möglichkeiten anfangs versprochen hatten, enttäuscht war, oder die Stimmung der Ohnmacht, weil das Ich als Aufnehmender von dem unerschöpflichen Gehalt des Werkes überwältigt war, so wie Cassirer es hier an den Beispielen von Kunst und Denken einleuchtend veranschaulicht hat. Sobald aber das Du mit ins Spiel tritt, verwandelt sich der entmutigende Anblick

---

<sup>69</sup> Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. In: *ECW* 24. S. 468-470.



sogleich in eine dynamische Szene. Denn, anders als die einbahnige Einwirkung, ob vom Ich aufs Werk oder umgekehrt, wird es zwischen Ich und Du als zwei Subjekten gemäß ihrer Natur zur interaktiven Handlung kommen, wobei das Werk als symbolische Form demzufolge auch eine vermittelnde Rolle zugeteilt bekommen wird. Das Es bildet jetzt keinen alleinigen Pol dem Ich gegenüber, sondern dient als Medium zwischen Ich und Du, dem Schaffenden und dem Aufnehmenden. So, obwohl das konkretisierte Werk die ursprünglichen Möglichkeiten bei dem Ersteren nicht vollständig zu verkörpern vermag, kann es jedoch weitere neue Möglichkeiten bei dem Letzteren entzünden und erhält durch derartiges Zutun verschiedener Subjekte stets am Gehalt bereichert. Unter diesem von „Ich/Es“ zu „Ich-Es-Du“ erweiterten und umgestellten Blickwinkel lässt sich die Kultur sodann nicht mehr als leblose Häufung versteinierter Werke verstehen, sondern präsentiert sich demgemäß als eine „intersubjektive Welt“:

*Dennoch ist die Kultur gleichfalls eine „intersubjektive Welt“; eine Welt, die nicht in „mir“ besteht, sondern die allen Subjekten zugänglich sein und an der sie alle teilhaben sollen. Aber die Form dieser Teilhabe ist eine völlig andere als in der physischen Welt. Statt sich auf denselben raumzeitlichen Kosmos von Dingen zu beziehen, finden und vereinigen sich die Subjekte in einem gemeinsamen Tun. Indem sie dieses Tun miteinander vollziehen, erkennen sie einander und wissen sie voneinander im Medium der verschiedenen Formwelten, aus denen sich die Kultur aufbaut.<sup>70</sup>*

Hiermit kommt die Philosophie der symbolischen Formen erst zu ihrer vollen Geltung hinsichtlich des Freiheitsproblems. In dieser Philosophie der Kultur nimmt Cassirer den gebräuchlichen „Substanzbegriff“ von „Ich/Subjekt“, der gemeinhin für apriorisch gehalten wurde, erneut unter die Lupe seines Werdens und entlarvt ihn letztlich als „Funktionsbegriff“, der kraft der symbolischen Formen aposteriorisch in der Kultur zu bestimmen ist. *„Man is no longer considered as a simple substance which exists in itself and is to be known by itself. His unity is conceived as a functional unity.“<sup>71</sup>* Ferner entdeckt er dabei noch das Du, das andere Subjekt, für das vereinsamte Ich. Während z.B. im System des Descartes nach der Feststellung von „ich bin“ nun alles, darunter auch jedes Du, von der Sicht des denkenden Ichs gesehen zur äußeren Welt, mithin ebenso zum Objekt gehört, unternimmt Cassirer hier wiederum eine Wende des Aspekts. Indem er sich von diesem befangenen Standpunkt des Ichs, aus dem der Gegensatz von Subjekt und Objekt unausweichlich folgt, befreit und die Kultur als Ganzes in Betracht

---

<sup>70</sup> Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. In: *ECW* 24. S. 433.

<sup>71</sup> Ernst Cassirer: *An Essay on Man*. In: *ECW* 23. S. 238.

zieht, ersieht er aus ihr einen Prozess, in dem verschiedene Ichs sowohl sich selbst als auch einander erkennen, und rehabilitiert so das Du wieder als Subjekt. Das Auftreten vom Du verleiht nun dem Ich aber einen neuen Lebenssinn. Denn jetzt steht das Ich nicht mehr allein „außerhalb“ der Kultur, sondern mit dem Du, seinem Mitmenschen, gemeinsam „in“ derselben. Und wie belebt verwandelt sich die Kultur dadurch auch aus einem fremdartigen Objekt, das in Augen der Kulturkritiker und Kulturpessimisten einen einschränkenden Gegensatz zum Subjekt bilde, in eine intersubjektive Welt, d.i. eine Welt der Selbstentfaltung. Denn hierin hört das Wirken des Ichs nicht an dem vollbrachten Werk auf, das zu einem Damm seiner freien Entfaltung erstarren würde, sondern es wirkt weiter auf andere Subjekte und dann wirkt möglicherweise noch mit ihrer Bereicherung auf das Ich zurück. Der Freiraum seines Wirkens gewinnt so durch die Intersubjektivität eine unendliche Weite und Tiefe. Zugleich entfaltet sich die Kulturwelt ebenso durch das gemeinsame Tun aus dieser Interaktion zu einem sich ständig entwickelnden Ganzen. – Die Verwirklichung des Universellen geht nur durch die Entwicklung der Individuellen vonstatten. – Dieser Gedanke keimte also bereits in Cassirers Interpretation von Leibniz und dem deutschen Neuhumanismus, was auch in § 4-1 angesprochen wurde. So, obwohl er der Nachwelt eine gefasste Freiheitstheorie schuldet, hat er allerdings kurz vor seinem Lebensende mit dem abschließenden Wort in *An Essay on Man* den Zusammenhang zwischen der Kultur und Freiheit definiert und vollendet: „**Human culture taken as a whole may be described as the process of man's progressive self-liberation.**“<sup>72</sup>

„Die menschliche Kultur als der Prozess der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen“ – Mit diesem Satz ist es nun erklärlich, weshalb Cassirer, obwohl er häufig auf das Freiheitsproblem einging, es aber nicht im Sinne hatte, eine Definition von der Freiheit aufzustellen, denn statt vom „Zustand der Freiheit“ soll man im Sinne seiner Philosophie lieber vom „Prozess der Selbstbefreiung“ sprechen. Die Freiheit besagt ja keinesfalls einen vollendeten Zustand, worin alle Schranken eines Tages fallen würden, und man von da ab in aller Glückseligkeit leben könnte. Sie besteht im Grunde nur und zwar genau in jenem Moment, wo sie durch eine Tat in Gebrauch genommen und somit verwirklicht wird. Sie verschwindet sofort, sobald man „nichts tut“.<sup>73</sup> Sie zu erringen bzw. zu bewahren, ist also eine tagtägliche Herausforderung, d.h., sie muss immer wieder durch die Tat praktiziert werden. So betrachtet ist jede Tat der Selbstentfaltung zugleich eine Aktion der Selbstbefreiung. Wie das oben angeführte Zitat sagte: „It is

---

<sup>72</sup> Ernst Cassirer: *An Essay on Man*. In: *ECW* 23. S. 244.

<sup>73</sup> Dagegen gilt die bewusste Unterlassung einer Tat aber als ein Tun. Die These „Nichthandeln“ bzw. „frei von Leistung“ soll auch in diesem Sinne verstanden werden.

*symbolic thought which overcomes the natural inertia of man ...*“ Durch die geistige Entfaltung kraft des symbolischen Denkens befreit sich der Mensch so von seiner natürlichen Trägheit. Und die Kultur, d.i. die Gesamtheit solcher symbolischen Formen, die den fortwährenden Prozess der ständigen Auseinandersetzung des Menschen mit seinem natürlichen Bedingtheit aufzeichnet, gilt dann sowohl als das Erzeugnis seiner Selbstentfaltung, als auch als das Zeugnis seiner Selbstbefreiung. Mit dem Blick seiner Philosophie hat Cassirer schließlich den Kulturbegriff zu einem universalen Begriff gestaltet. Die Kultur bedeutet nunmehr nicht einfach nur die überlieferten Werke und Gebräuche, sondern sie heißt in Wirklichkeit die „Natur“ des Menschen. Für das *animal symbolicum* ist sie seine Art, zu sein und zu leben, zu denken und zu begreifen. „A cultural symbolic form opens up an understanding of everything; it is a way of having a world.“<sup>74</sup> Vermöge ihrer hebt sich der Mensch sogar von anderen Naturwesen ab, sich als ein freies Wesen zu behaupten. Die Kultur als Ganzes wird also zum Gefilde der Selbstbefreiung – so lautet das Resultat von Cassirers Freiheits- und Kulturtheorie. Nicht nur, dass sein Kulturbegriff sich nicht auf die Überlieferungen beschränkt; dieses geistige Ganze ist überdies noch ein in die Zukunft hineinreichendes Ganzes. Denn darin werden unendliche neue Möglichkeiten ständig hervorgebracht. Während Zhuang Zhou die Verlust der urständlichen Möglichkeiten bedauert, blickt Cassirer dagegen aber in die Gewinnung der Zukünftigen. Die Verwirklichung einer Möglichkeit besagt nicht ausschließlich ihr eigenes Ende, sondern noch die Hervorbringung weiterer Möglichkeiten. Dass die Möglichkeit so in das Wirken einzutreten vermag, trifft erst den wahren Sinn der Entfaltung. Außerdem entspricht dieser „Lauf der Dinge“ eben auch dem Geist der Wandlung-Theorie von Zhuang Zhou. Für seine Philosophie ist es also durchaus sinnvoll, Cassirers Gedanken über die menschliche Natur als Wirken anzuerkennen, um seine These „Von-selbst-so-sein“ mit Gehalt zu erfüllen. Diese Anerkennung wird dazu noch seine Haltung untermauern, warum er, nämlich aufgrund der Dialektik der Kultur aus diesem Wirken, die Befreiung von Selbst proklamiert. Doch taucht hier, wo diese beiden Lehren sich miteinander verbinden lassen, demgemäß eine Problematik auf: Gehören die „Befreiung von Selbst“ bei Zhuang Zhou und die „Selbstbefreiung“, die bei Cassirer aus dem Wirken resultiert, nicht gerade zwei entgegengesetzten Denkrichtungen an? Gewiss! Zwar ähnlich von einem unbestimmten Ich ausgegangen, ließ Zhuang Zhou dessen Bestimmung, angesichts ihrer Kehrseite als Eingrenzung, offen bleiben, obwohl er die freie Entfaltung doch förderte. Diesen entscheidenden Schritt hat nun Cassirer getan, indem er die Bestimmung als Entfaltung identifizierte. Seine Strategie, die Kritik an deren gleichzeitiger Entfremdung zu erwidern, liegt dann darin, die kulturelle Entfaltung als die notwendige Bedingung für

---

<sup>74</sup> John Michael Krois: *Cassirer: Symbolic Forms and History*. S. 51.

das Sich-selbst-Finden und Sich-selbst-Bestimmen des Ichs zu offenbaren. Ein Mittel direkt gegen jene unvermeidliche Entfremdung hat er dabei jedoch nicht vorgeschlagen. Und umgekehrt hat Zhuang Zhou auf diesem Punkt einen Versuch unternommen, das ist also die nämliche „Befreiung von Selbst“. Falls diese zwei entgegengesetzten Gedanken sich wirklich auf diese Weise miteinander verknüpfen lassen, so wird sich daraus eine paradoxe Kombination ergeben: „Selbstbefreiung und zugleich Befreiung von Selbst“. Wie sollte das Ich aber einerseits sich selbst und andererseits sich von seinem Selbst befreien? Weil das beinahe nach Sprachstil von Zhuang Zhou klingt, wie z.B. „ich habe mein Ich begraben“, kann es möglicherweise auch auf seine Art geklärt werden. Dieser widersinnige Ausdruck, der am Ende von § 2-4 expliziert wurde, besagt in Wirklichkeit also: durch die Aufhebung der Bewusstheit als Ich eine unbefangene Betrachtungsweise zu eröffnen. Konkret gesagt ist das exemplarisch mittels der „Reden ohne Standpunkt“<sup>75</sup> zu erreichen. D.h., indem man ständig auf seine Aussagen selbstnegierend reflektiert, wird man im Stande sein, dem eigenen Standpunkt stets mit Offenheit zu begegnen. Aus dieser Sicht können bei dem Satz „ich habe mein Ich begraben“ unter dem ersten ich das fortentwickelnde Ich, das Zhuang Zhou einst den wahren Gebieter bzw. den wahren Herrscher<sup>76</sup> nannte, und unter dem zweiten Ich das momentane Ich, das jederzeit zum voreingenommenen Herzen zu erstarren droht, verstanden werden. Durch diese Deutung wird es nun verständlich, wie das Ich sich von seinem bestimmten, aber entfremdeten Ich, das zur Schranke für seine weitere Entfaltung werden könnte, mithin sich bei der Selbstbefreiung wiederum von seinem Selbst befreien kann. Obwohl Cassirer nicht wie Zhuang Zhou ein Mittel gegen die kulturelle Entfremdung angeboten hat, hat er freilich auch eine gleiche geistige Haltung eingenommen:

*Der deutsche Idealismus hat es als sein Grundprinzip ausgesprochen, daß ein wahrhafter geistiger Bestand erst dort vorhanden ist, wo er in seinem Ursprung und Urgrund gewußt, wo er in dem eigentümlichen Gesetz seines Aufbaues bekannt ist. Aber diese allgemeine systematische Forderung findet im konkret-geschichtlichen Leben immer nur ihre bedingte und allmähliche Erfüllung. Denn ebendies ist das Gesetz, unter dem die geschichtliche Entwicklung steht, daß der Gedanke der Autonomie des Geistigen, sofern er in ihr überhaupt erfaßt wird, sich zunächst nur innerhalb eines bestimmten und eingeschränkten Einzelkreises betätigen und verwirklichen kann. Indem eine einzelne Sphäre, wie etwa die des Religiösen, sich zum Bewußtsein ihrer Selbständigkeit erhebt, nimmt sie für sich zugleich allumfassende und*

---

<sup>75</sup> Siehe Kapitel 2, Anmerkung 66.

<sup>76</sup> Siehe Kapitel 2, Anmerkung 130.

*absolute Geltung in Anspruch, schließt aber eben damit all das, was außerhalb ihrer selbst liegt, von diesem Prozeß der Selbstbefreiung aus. Jede positive Bestimmung schließt demnach, in dieser realen geschichtlichen Entwicklung, zugleich eine negative in sich; jede Lösung spricht sich zugleich als eine neue Bindung aus. Erst indem die Grundforderung der Autonomie sich aus dieser Beschränkung wieder in ihrer Totalität herstellt, indem sie innerhalb jedes Sondergebiets von neuem gestellt und durchgefochten wird, ergibt sich aus dem Gegeneinander dieser Bewegungen die relative Einheit jenes Ganzen, das wir als die moderne Geisteskultur bezeichnen.*<sup>77</sup>

Es ist Cassirer überhaupt nicht fremd, dass die Selbstbefreiung sowohl die positive als auch die negative Bestimmung in sich bergt, was er auch als die „*dialektische Struktur des Kulturbewußtseins*“ bezeichnet. Daher muss die Autonomie des Geistigen, soweit sie in einem Einzelkreis verwirklicht wird, sich von seinem Geltungsanspruch wieder freimachen, um sich den Weg zu dem Ganzen zu bahnen – was die Befreiung von Selbst bei Zhuang Zhou genauso besagt. So kann man die Bilanz von dem jetzigen Vergleich zwischen den zwei vertretenden Figuren der beiden Kulturen ziehen: Ähnlich betrachten sie das Ich als ein anfänglich unbestimmtes Wesen. Daraufhin widmet sich Cassirer einer Philosophie, dessen positive Bestimmung in ihrem gestaltenden Grundprinzip zu erfassen, das Zhuang Zhou zwar offen ließ, jedoch aus der daoistischen Ansicht von „Von-selbst-so-sein“ annehmen könnte. Demgegenüber konzentriert sich Zhuang Zhou darauf, die Offenheit trotz dessen negativer Bestimmung möglichst zu bewahren, was der gleich gesinnte Cassirer wahrscheinlich auch gutheißen würde. Zum Schluss möchte ich aufgrund dieses geistigen Zusammenklangs die **Freiheit** ganz allgemein als „**die Möglichkeit zur Verwirklichung der Möglichkeiten**“ beschreiben, wobei die letzten Möglichkeiten die positive Freiheit implizieren, und die erste Möglichkeit die negative Freiheit widerspiegeln soll.

---

<sup>77</sup> Ernst Cassirer: *Freiheit und Form*. In: *ECW* 7. S. 392-393.

## § 5. Schluss für einen neuen Anfang

### § 5-1 Motiv, Zusammenfassung und Ergänzung

Als ich Professor Krois mein Promotionsvorhaben vortrug, sagte ich ihm: Zwei Themen liegen mir sehr am Herzen, das sind die Freiheit und das Verstehen zwischen verschiedenen Kulturen – in meinem Fall hauptsächlich das zwischen der chinesischen und der europäischen. Aus der Kombination der beiden genannten Motive ist nun die vorhandene Dissertation entstanden. Die Auswahl des Daoisten Zhuang Zhou zu dieser vergleichenden Betrachtung, dessen freiheitliche Gedankenwelt eine ausschlaggebende und nachhaltige Wirkung auf die Lebensanschauung der Chinesen ausgeübt und in der chinesischen Kunst ihre schönste Verkörperung erhalten hat, wurde im ersten Kapitel begründet. Und „*Cassirer is both an original thinker, whose focus was the philosophy of culture, as well as a historian of philosophy. He sought to incorporate the history of Western philosophy into his own thinking. This made his writings an excellent choice for a concrete comparison of the concept of freedom in Western philosophy with Taoism.*“<sup>1</sup> Darüber hinaus bietet Cassirer mit seinen geistesgeschichtlichen Arbeiten noch einen methodischen Vorteil an, was im dritten und vierten Kapitel zu sehen ist. Inzwischen wurde ich aber oft gefragt, wieso gerade ein Vergleich zwischen Zhuang Zhou und Cassirer, zwischen denen so eine riesige Zeitspanne liegt? Ist nicht ein Vergleich zwischen Zhuang Zhou und einem europäischen Philosophen ebenfalls aus der Antike angebracht? Meine Überlegung lautet: Während alle anderen Weltkulturen in ihrer langjährigen Tradition, charakteristisch der Agrargesellschaft, dem Feudalsystem und der vorwissenschaftlichen Anschauung, zu zirkulieren schienen, ging Europa allein in seiner Neuzeit – um einen Bezugspunkt zu bestimmen, meine ich besonders die Zeit zwischen 1517-1789, wo Europa sein heutiges Gesicht formte – einen „Sonderweg“, was schließlich die ganze Welt in die Moderne mitgerissen hat. So sehe ich die Schärfe der kulturellen Konfrontation eher in dem zeitlichen Abstand als in dem räumlichen. Vor allem durch den sprunghaften Fortschritt der Kommunikations- und Verkehrsmittel stehen uns die globalen Zeitgenossen eigentlich noch näher als unsere jeweiligen Vorfahren. So ist mir mein jetziger Vergleich nicht unbedingt weniger berechtigt als ein Vergleich zwischen zwei Denkern, die bloß zufällig in der gleichen Zeit gelebt hatten. Freilich lässt sich so eine Studie in erster Linie durch ihren Inhalt bestätigen, ob der sinnvoll und produktiv ist, wonach ich hierin auch strebe.

---

<sup>1</sup> Dies Zitat habe ich dem *Letter of Recommendation for: Lin-Po Li (Taiwan)* entnommen, den Professor Krois für mich geschrieben hatte. Übrigens bedeuten Taoismus und Daoismus ein und dasselbe.

So wird mein Versuch zu einem interkulturellen Dialog mit einer komprimierten Aufzeichnung der historischen Szenen des Zusammenstosses von China und Abendland in § 1 eingeleitet. Wobei hebe ich die Figur von Yan Fu, dem ersten chinesischen Übersetzer europäischer Schriften, als Beispiel des transkulturellen Verstehens hervor. Mithilfe seiner Beobachtung aus erster Hand – „*Da die beiden Seiten unterscheiden sich in der Freiheit, so entstehen schließlich daraus verschiedene Unterschiede.*“<sup>2</sup> – und seines Hinweises auf den Freiheitsgedanken im daoistischen Kanon *Zhuangzi* wird dann in § 2 das Freiheitskonzept von Zhuang Zhou rekonstruiert. Weil das Wort „*ziyou*“, die heutige chinesische Übersetzung der Freiheit, damals noch nicht im Gebrauch war, so soll sein Freiheitsbegriff aus dem Kontext des Originaltexts – ausgegangen von seinem andeutenden Wort: „*der höchste Mensch ist frei von Selbst; der überirdische Mensch ist frei von Leistung; der weise Mensch ist frei von Namen.*“<sup>3</sup> – bestimmt werden. Indem ich dieses Wort in Zusammenhang mit den damaligen Strömungen brachte, hat es sich herausgestellt, dass sein Freiheitsgedanke sich überraschend in alle Dimensionen, sowohl des Ichs als des Handelns und des Wissens, ausdehnt: Der weise Mensch ist frei von Namen, d.h. frei von jeglichem Standpunkt; der überirdische Mensch ist frei von Leistung, weil er die Dinge sich frei entfalten lässt; der höchste Mensch ist frei von Selbst, indem er sich selbst leert. Die dabei erwähnten Termini, das Sich-Klären, das ruhende Vergessen und das Fasten des Herzens, besagen im Prinzip stets die gleiche Methode, sich selbst zu leeren, um zu dem Zustand „ich habe mein Ich begraben“ zu gelangen. Es ist in der Tat eine recht bewusste Auseinandersetzung mit dem eigenen Standpunkt, Wertanspruch sowie der eigenen Existenzsorge, um sich davon zu befreien und somit eine abgeklärte Einsicht und eine ziemlich offene Einstellung zu erlangen. Ausgegangen von tiefsinniger Reflexion über den Menschen als denkendes, handelndes Subjekt und lebendes Individuum sieht Zhuang Zhou die Quelle der Abhängigkeit des Menschen aber nicht in den Außenzwängen, sondern in dem Ich selbst und gestaltet daraufhin ein Freiheitskonzept, das nicht wie üblich die Befreiung des Ichs, sondern das Unabhängigsein vom Ich gutheißt. Als Kontrast wird anschließend die Entwicklung der westlichen Freiheitsidee in § 3 unter die Lupe genommen. Der Rückblick sucht den roten Faden der Umgestaltung des Freiheitsbegriffs in der neuzeitlichen Europa kurz und bündig zu veranschaulichen, wie die menschliche Freiheit in der Beziehung zu Gott und zur Naturwissenschaft durchdacht wurde und letzten Endes in die Autonomie bei Kant mündete, die jedem Menschen zu einem freien Individuum verhilft. Wie dieser Rückblick sich mehrfach auf die geistesgeschichtlichen Arbeiten Cassirers stützt, bringe ich ihn in § 4 auch anhand seiner Studien über Spinoza, Leibniz, Rousseau und Simmel,

---

<sup>2</sup> Siehe Kapitel 1, Anmerkung 17.

<sup>3</sup> Siehe Kapitel 2, Anmerkung 22.

deren Ansichten über die Beziehung des Ichs zu dem Ganzen bzw. zu der Kultur jeweils gewisse Ähnlichkeiten mit den Gedanken von Zhuang Zhou aufweisen, so zum Dialog mit dem Letzteren, was ein neues Licht auf dessen Einstellung zu dem Tun wirft. Denn die These „frei von Leistung“ basiert doch auf dem Begriff „Von-selbst-so-sein“, der für jedes Ding Spontaneität und Selbstgesetzlichkeit zur Entfaltung voraussetzen muss. Und die Unterscheidung zwischen Himmlischem und Menschlichem besagt auch keine wesenhafte Trennung wie zwischen Natur und Kultur, sondern die Betrachtungsweise, ob die Dinge als von selbst so seiend angesehen wird oder nicht. Die von selbst so seiende Natur, die sich frei entfalten gelassen und vor der kulturellen Entfremdung bewahrt werden soll, wird dann als die urständliche Unbestimmtheit entschlüsselt. Ähnlich wie diese Vorstellung „das unbestimmte Ich“ redet Cassirer auch von „*Aufbau des Persönlichkeitsbewußtseins*“, was ich als „das zu bestimmende Ich“ bezeichne. Während Zhuang Zhou die Entfaltung jener Unbestimmtheit angesichts ihrer Kehrseite als Eingrenzung offen ließ, erkennt Cassirer das Sich-selbst-Entfalten in Wirklichkeit jedoch als das Sich-selbst-Bestimmen und definiert die Natur des Menschen als Wirken, besonders charakteristisch das symbolische Denken. Die verschiedenen symbolischen Formen der Kultur sind demnach in zweierlei Hinsicht als Ausdruck der menschlichen Freiheit anzusehen. Einerseits gelten sie als Erzeugnis der Spontaneität des Geistes, andererseits als Voraussetzung für das Bilden des Ichs, d.h. des Subjekts der Freiheit. Ferner noch: Indem er das „Du“ als Mitgestalter der Kultur entdeckt, wandelt er die Kultur von der Spannungsfeld zwischen „Ich“ und „Es“ in eine intersubjektive Welt zwischen „Ich“ und „Du“ um, die einen Prozess der fortschreitenden Selbstentfaltung, mithin auch Selbstbefreiung des Menschen verspricht. So, obwohl sie das Ich gleich als ein anfänglich unbestimmtes Wesen betrachten, gestaltet Cassirer aus dem Bestimmen im positiven Sinne doch die Freiheit als Selbstbefreiung, während Zhuang Zhou aus demselben im negativen Sinne die Freiheit als Befreiung von Selbst entwickelt. Lassen sich die beiden Ansichten aber miteinander vereinbaren, wird sich daraus schließlich eine Möglichkeit ergeben, wie das Ich sich bei der Selbstbefreiung zugleich von seinem Selbst, d.h. seinem bestimmten, aber entfremdeten Ich, befreien kann. Auf dieser Kompatibilität der beiden kulturellen Perspektiven kann die Freiheit also als „die Möglichkeit zur Verwirklichung der Möglichkeiten“ abgerundet werden.

Nach der bisherigen rekonstruierenden und vergleichenden Untersuchung, bei der ich stets an dem Prinzip festhielt, ausschließlich anhand der zu behandelnden Texte vorzugehen, erlaube ich mir hier etwas allgemeiner noch eine Erwiderung auf die Behauptung von Yan Fu, dass Zhuang Zhou die heutige Freiheitsidee vorweggenommen habe, zu ergänzen. Rein inhaltlich kann Zhuang Zhou die westliche Freiheitsidee,



insbesondere die Freiheit als Autonomie nicht vorweggenommen haben. Denn, wie die vorhergehende Untersuchung zeigt, hat sein Freiheitsgedanke eine andere Richtung eingeschlagen. Aber man kann diesen Anstoß auf eine andere Art erwägen, indem man den Daoismus wie den Liberalismus in das geistige Spektrum ihrer jeweiligen Zeit einfügt, um ihre Vergleichbarkeit anschaulich zu machen. Parallel zu den modernen Strömungen des Westens, namentlich „Konservatismus / Liberalismus / Sozialismus“, kann man vertretungsweise und ihren Gesinnungen nach „Konfuzianismus / Daoismus / Moismus“ aus den Philosophenschulen der chinesischen Antike auswählen und ebenso von rechts bis zu links positionieren. Während die Konservativen und die Sozialisten je nach bestimmten Zielen streben und sich daher wegen verschiedener Zielvorstellungen zerstreiten, achten die Liberalisten aber eher auf ein offenes und gerechtes Verfahren, durch das jede Zielvorstellung faire Chance zur Verwirklichung haben kann. Diesem Verhältnis ähnlich, während die Konfuzianer und Moisten um ihr Recht und Unrecht leidenschaftlich disputierten, nahm Zhuang Zhou auch eine dem Liberalismus nahe stehende Haltung ein:

*Das Verhalten derjenigen, die ihren Geist um die Einigkeit abmühen, ohne ihre Gemeinsamkeit zu erkennen, nennt man „Morgens drei“. Was bedeutet dieses „Morgens drei“? Es heißt: Ein Affenvater brachte (seinen Affen) Kastanien und sprach: „Morgens drei und abends vier.“ Da wurden die Affen alle böse. Da sprach er: „Dann also morgens vier und abends drei.“ Da freuten sich die Affen alle. Ohne dass sich begrifflich oder sachlich etwas geändert hätte, äußerte sich Freude oder Zorn bei ihnen. Da richtet man sich einfach nach dem jeweiligen So-sein. Also stiftet der weise Mensch Frieden zwischen Recht und Unrecht und ruht im Ausgleich des Himmels: das heißt beides gelten lassen.<sup>4</sup>*

Natürlich besagt das, „beides gelten lassen“, lange noch nicht, die Redefreiheit zu garantieren. Und weil bei Zhuang Zhou das Du-Moment, mithin ein intersubjektives Weltbild, fehlt, wie im Vergleich zu Cassirer klar erkennbar, so ist es wohl kaum möglich, aus seiner Philosophie die Freiheit im Sinne des Liberalismus, besonders das Recht der individuellen Freiheit, zu entwickeln. Dennoch, indem er nicht an bestimmten

---

<sup>4</sup> 《莊子》〈齊物論〉：「勞神明為一，而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？狙公賦茅曰：『朝三而暮四。』眾狙皆怒。曰：『然則朝四而暮三。』眾狙皆悅。名實未虧而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」

In: Chen Guying: *Zhuangzi jin zhu jin yi*. S. 69. / Guo Qingfan: *Zhuangzi ji shi*. Band I, S. 70. / Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi*. S. 44.

Wertvorstellungen festhält, sondern den Geltungsanspruch jeder Meinung prinzipiell zulässt, bietet die Offenheit seiner Lehre einen günstigen Anknüpfungspunkt an, den Chinesen den Liberalismus näher zu bringen, was wahrscheinlich auch die Absicht von Yan Fu war. Denn seine Landsleute, die einerseits ihr vergangenes Gloria vermissten und andererseits sich vor dem Westen erniedrigt sahen, waren dann leichter bereit, „neue“ westliche Ideen zu akzeptieren, sofern man sie glauben machen konnte, dass jene Ideen bereits in ihrer Tradition zu finden wären.

## § 5-2 Methodologische Reflexion: Verstehen durch Vergleichen

Mit dieser Studie setzte ich mir ein Ziel, ein durchführbares Verfahren zum interkulturellen Dialog anhand des Schrifttums zu gestalten, und zwar derart, die Äußerungen in den ausgewählten Schriften verschiedener Kulturen miteinander so zu verflechten, als ob die Autoren ihre Thesen zu dem gleichen Thema ausgetauscht hätten. Bei einem Gespräch mit Professor Lackner teilen wir die Ansicht, dass allein es, die interkulturelle Philosophie auf dem in vielerlei Hinsicht bedingten Dialog zwischen den Zeitgenossen verschiedener Kulturen aufzubauen, weitaus ungenügend ist. Ich glaube, wenn es gelingt, den interkulturellen Dialog zwischen Werken, die das Gedankengut jeweiliger Tradition widerspiegeln, zu führen, wird der Gedankenaustausch wesentlich umfassender und eingehender sein. Zwar gibt es seit dem 19. Jahrhundert zahlreiche kulturvergleichende Studien. Sie präsentieren leider nur die Perspektive des Verfassers, wie er jene Kulturen beobachtet, erklärt, beurteilt, was von seinem eigenen kulturellen Hintergrund bedingt ist. Das ist also kein Gedankenaustausch im Sinne von Dialog. Um die voneinander unabhängigen Schriften miteinander „ins Gespräch kommen“ zu lassen, kann man ihre Äußerungen, die sich auf das gleiche Thema beziehen, aufspüren und zur Diskussion stellen. Das ist im Grunde eine Erweiterung jener Methode „Hauptthemen Nachspüren“, die ich ursprünglich zur Interpretation von *Zhuangzi* konzipiert habe und unten noch erläutern werde. Dabei versuche ich außerdem, eine sachliche Atmosphäre herzustellen, indem ich mich möglichst auf Primärliteratur stütze – also Zhuang Zhou und Cassirer „selbst sprechen“ lasse – und weit gehend auf die Sekundärliteratur verzichte, zumal die modernen sinologischen Arbeiten über *Zhuangzi* gewöhnlich mit typischen Termini der westlichen Philosophie dessen Gedanken zu erklären versuchen. Auch viele chinesische Interpretationen, die bei Zhuang Zhou bloß eine persönliche geistige Freiheit sehen wollen, haben meines Erachtens sein Freiheitskonzept nicht ausgeschöpft und sind zu eng für den Dialog mit der westlichen Freiheitstheorie. Aus derselben strategischen Erwägung lasse ich bei Cassirer auch hauptsächlich seine eigenen Werke zu Worte kommen. Wobei gehe ich nicht auf die Auseinandersetzung mit seinen einzelnen Thesen ein, sondern konzentriere mich, zwecks des Vergleichens mit Zhuang Zhou, auf die Entwicklungslinie seiner Freiheitstheorie. In diesem Sinne dient die Darstellung der westlichen Freiheitsidee in § 3 auch als Einleitung zu Cassirer, um das Bindeglied zwischen ihm und der europäischen Tradition zu veranschaulichen. Die Problematik der Freiheit in der Aufklärungsphilosophie wird daher nicht behandelt.

Angesichts des Charakters meines Themas, das sich stark auf die reale Geschichte bezieht, gehe ich – statt die Metatheorie über die Interkulturalität systematisch zu

hinterfragen, oder sie mit einer aus anderer Problematik herausgearbeiteten Methode der Philosophie anzupacken – mit einer historischen Begebenheit der interkulturellen Begegnung, nämlich wie China das fremde Abendland und zugleich sich selbst in ihrer Auseinandersetzung wahrnahm, an diesen Gegenstand heran. In der Absicht, aus der Empfindung der Betroffenen jener Zeit einen Ansatzpunkt für diesen Vergleich zu gewinnen, wird er der Beobachtung einer repräsentativen Persönlichkeit von damals, Yan Fu, entnommen: Der grundlegende Unterschied zwischen den beiden Kulturen sei die Freiheit. Für eine offene und vorurteilsfreiere Handhabung gehe ich aber von keiner bestimmten Definition der Freiheit aus, sie soll erst aus den Schriften rekonstruiert werden. Um die Hineindeutung der modernen Ideen in die von Yan Fu erwähnte Schrift *Zhuangzi*, die bereits vor zwei Jahrtausenden entstand, möglichst zu vermeiden, habe ich auf die Interpretationen der Gegenwart verzichtet und dabei eine Methode zur Ausdeutung entwickelt, die mehr oder minder als eine Transformation der exegetischen Methode altchinesischer Kommentatoren angesehen werden kann. D.h., ähnlich wie sie verfare ich sehr textnah, aber nicht Wort für Wort oder Satz für Satz, um den Text semantisch zu erklären, sondern spüre die Abschnitte auf, die begriffliche Einheiten liefern können, verbinde und vergleiche sie miteinander, um die Gedankeninhalte des Werks philosophisch auszulegen. Diese Methode habe ich in § 2-1 als „Hauptthemen Nachspüren“<sup>5</sup> beschrieben, zu der ich von meinem Studium der Geschichtswissenschaft in Taiwan inspiriert bin. Dadurch, dass ich, von einem Hauptthema ausgehend, jedes aufgespürte Zitat wie ein Beweisstück behandle und nur anhand der darin enthaltenen Informationen auf die nächste Beweisstelle komme, suche ich, die Stoffe durch ihre innerliche Logik um jenes Thema „sich entfalten“ zu lassen. Und der beste Weg, um die Informationen aus einer Textstelle herauszulesen, ist, sie durch Vergleich mit anderen Äußerungen hervortreten zu lassen. So werden in dieser Arbeit die Äußerungen von Zhuang Zhou mit seinen anderen und mit den seiner Zeitgenossen, sowie letztlich mit den von Cassirer verglichen. Andersherum gewinnt die Freiheit bei dem Letzteren auch ihre Kontur durch diesen Vergleich mit dem Ersteren. Viele überraschende Ergebnisse sind dann dadurch zutage gekommen. Dank dieser Vorgehensweise, hoffe ich, sind die zwei voneinander weit entfernten Gedankenwelten doch in einen unwillkürlichen, und zwar aussagekräftigen Zusammenhang gebracht.

Allerdings beschränke ich mich hierin nicht bloß auf den Vergleich zwischen verschiedenen Äußerungen, sondern stelle in größerem Umfang noch einen, und zwar hauptsächlich den Vergleich zwischen Auffassungen zweier Kulturen an. „*Tatsächlich*

---

<sup>5</sup> Inzwischen habe ich festgestellt, dass Lao Sze-Kwang in seiner *Neu redigierte Geschichte der chinesischen Philosophie* (S. 15-17) längst von einer ähnlichen methodischen Idee gesprochen hat.

*ist der Mensch immer ein Teilnehmer an der ‚Kultur als Symbolprozess‘ und somit in seiner Spontaneität nur bedingt frei. Als verkörpertes Individuum lebt er in einer vorstrukturierten Welt, die sich einer Neuinterpretation widersetzt.“*<sup>6</sup> Gleichwohl kann ein interkultureller Vergleich dem Individuum gerade einen Anstoß dazu geben, sich seiner „vorstrukturierten Welt“ bewusst zu werden und somit sich einen Weg zu deren Neuinterpretation zu bahnen. Weil sich diese vorstrukturierte Welt der Neuinterpretation aber widersetzt, deshalb ist die Befreiung von Selbst bei Zhuang Zhou sowohl für das Selbstverständnis als auch für das transkulturelle Verstehen von erheblicher Bedeutung. Denn, indem man sich selbst leert, wird einem sich das Ganze erst offenbaren. Und so auch bei Cassirer:

*Immer dann, wenn ein Subjekt – es mag sich nun um einen einzelnen oder um eine ganze Epoche handeln – bereit ist, sich zu vergessen, um in einem anderen aufzugehen und sich diesem ganz hinzugeben: immer dann findet es sich selbst in einem neuen und tieferen Sinn. Solange die eine Kultur der andern nur bestimmte Inhalte entnimmt, ohne den Willen und die Fähigkeit zu besitzen, in ihr eigentliches Zentrum, in ihre eigentümliche Form einzudringen, zeigt sich diese fruchtbare Wechselwirkung noch nicht. Es bleibt im besten Fall bei einer äußeren Übernahme einzelner Bildungselemente; aber diese werden nicht zu wirklichen bildenden Kräften oder Motiven.*<sup>7</sup>

Jeder Akt des Verstehens ist stets eine neuinterpretierende Transformation einer Idee von dem fremden Kontext in den eigenen. Das Verstehen ist also in Wirklichkeit ein Prozess, sich für das Andere, das Unbekannte zu öffnen. So sieht man hiermit auch, dass meine Auswahl von diesen beiden Repräsentanten zur transkulturellen Studie auf keinen Fall zufällig ist. Denn sie selber setzen sich ebenso unbeirrt für die Offenheit beim Verstehen ein, die die Voraussetzung und gleichzeitig das Streben solcher Studie ist. Im Sinne dieser Offenheit bitte ich die Leser auch darum, meine Beschreibung der Freiheit als „die Möglichkeit zur Verwirklichung der Möglichkeiten“ nicht als eine strenge Definition zu verstehen, sondern als eine Anregung zur Erweiterung dieses Begriffs.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> John Michael Krois: *Kultur als symbolprozeß – Philosophische Konsequenzen eines Paradigmenwechsels*. S. 373-374.

<sup>7</sup> Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. In: *ECW* 24. S. 470.

<sup>8</sup> PD Dr. J. Heise hat mich auf die dialektische Struktur aufmerksam gemacht, dass die Definition der Freiheit gerade den Inhalt derselben einengen wird. Ebenso bin ich der Ansicht: Dass man bei Zhuang Zhou und Cassirer keine Definition der Freiheit finden kann, erschwert zwar den Versuch, ihren Freiheitsbegriff zu konkretisieren, bietet aber wiederum einen Freiraum, diesen Begriff durch den Kontext ihrer Philosophie stets zu erweitern.

Zum Schluss möchte ich noch anmerken, dass diese Dissertation bloß nach dem Verstehen zwischen den Kulturen, nicht nach dem Vereinigen von denselben strebt, wie es sich manche Neokonfuzianer<sup>9</sup> einbilden. Falls die unterschiedlichen Kulturen sich in Zukunft zu einem Ganzen formen würden, kann es auch nicht eine in sich geschlossene Totalität heißen, sondern es muss ein vielfältiges, offenes Ganzes sein, wie es uns Zhuang Zhou und Cassirer gelehrt haben.

---

<sup>9</sup> 現代新儒家。

## Verzeichnis zitierter Literaturen

**Ban Gu:** *Hanshu*. 班固：《新校漢書集注》五冊。臺北：世界書局，1973。

*Brockhaus – Die Enzyklopädie*. Leipzig; Mannheim: Brockhaus, 1998.

Ernst **Cassirer**: *Gesammelte Werke (ECW)*. Hrsg.: Birgit Recki. 26 Bände. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998 ff.

Ernst **Cassirer**: *Nachgelassene Manuskripte und Texte (ECN)*. Hrsg.: John Michael Krois; Oswald Schwemmer. 20 Bände. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995 ff.

**Chen Guying:** *Zhuangzi jin zhu jin yi*. 陳鼓應：《莊子今註今譯》臺北：臺灣商務印書館，1999。

**Chen Zhu:** *Gongsun Long zi ji jie*. 陳柱：《公孫龍子集解》臺北：河洛圖書出版社，1977。

*Das große Lexikon der chinesischen Sprache*. 《漢語大詞典》。上海，1991。

*Erya*. 《爾雅注疏》 In: 《十三經注疏附校勘記》(八) 臺北：大化書局，1989。

**Guo Qingfan:** *Zhuangzi ji shi*. 郭慶藩：《莊子集釋》臺北：世界書局，1981。

**Hu Shi:** *Grundriss der Geschichte der Chinesischen Philosophie*. 胡適：《中國哲學史大綱》卷上。1919。 胡適：《中國古代哲學史》臺北：臺灣商務印書館，1982。

Max K. W. **Huang:** *The Raison d'être of Freedom – Yen Fu's Understanding and Critique of John Stuart Mill's Liberalism*. 黃克武：《自由的所以然 - - 嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》臺北：允晨文化實業，1998。

**Jiao Xun:** *Mengzi zheng yi*. 焦循：《孟子正義》 In: 《新編諸子集成》(一) 臺北：世界書局，1991。

Immanuel **Kant:** *Gesammelte Schriften (AA)*. Berlin: Königlich-Preussische Akademie

der Wissenschaften, 1902 ff.

John Michael **Krois**: *Cassirer: Symbolic Forms and History*. New Haven and London: Yale University Press, 1987.

John Michael **Krois**: *Kultur als symbolprozeß – Philosophische Konsequenzen eines Paradigmenwechsels*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 49. Jahrgang (2001) 3. Heft S. 367-375.

**Lao Sze-Kwang**: *Neu redigierte Geschichte der Chinesischen Philosophie*. 勞思光 :

《新編中國哲學史》臺北：三民書局，1984。

Gottfried Wilhelm **Leibniz**: *Philosophische Werke*. 4 Bände. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996.

**Liu Baonan**: *LunYu zheng yi*. 劉寶楠：《論語正義》 In: 《新編諸子集成》(一) 臺北：世界書局，1991。

**Liu Xiaogan**: *Chuang Tzu's Philosophy and it's Development*. 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》北京：中國社會科學出版社，1988。

Martin **Luther**: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1888.

Federico **Masini**: *The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840 to 1898*. Monograph Series Number 6 by *Journal of Chinese Linguistics*, 1993.

John Stuart **Mill**: *On Liberty*. In: *Collected Works of John Stuart Mill*. Volume XVIII: *Essays on Politics and Society*. London, 1977.

**Qian Mu** 錢穆：《先秦諸子繫年》臺北：三民書局，1981。

*Shangshu*. 《尚書正義》 In: 《十三經注疏附校勘記》(一) 臺北：大化書局，1989。

**Sima Qian**: *Shiji*. 司馬遷：《新校史記三家注》五冊。臺北：世界書局，1972。

Benedictus de **Spinoza**: *Ethica, Ordine Geometrico demonstrata*. 1675. Jakob Stern (Übers.): *Die Ethik, nach der geometrischen Methode dargestellt*. Lateinisch / Deutsch. Stuttgart: Reclam, 1990.

**Su Shi**: *Collection*. 蘇軾：《蘇東坡全集》二冊。臺北：世界書局，1964。



**Sun Yirang:** *Mozi xian gu*. 孫詒讓：《墨子閒詁》 In: 《新編諸子集成》( 六 ) 臺北：世界書局，1991。

**Wang Xianqian:** *Xunzi ji jie*. 王先謙：《荀子集解》 In: 《新編諸子集成》( 二 ) 臺北：世界書局，1991。

**Wang Xianshen:** *Hanfeizi ji jie*. 王先慎：《韓非子集解》 In: 《新編諸子集成》( 五 ) 臺北：世界書局，1991。

**Alfred North Whitehead:** *Process and Reality – An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press, 1978.

**Richard Wilhelm** (Übers.): *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Kreuzlingen; München: Hugendubel, 2002.

**Richard Wilhelm** (Übers.): *Kungfutse: Gespräche – Lun Yü*. Kreuzlingen; München: Hugendubel, 2000.

**Richard Wilhelm** (Übers.): *Laotse: Tao Te King – Das Buch vom Sinn und Leben*. Wiesbaden: Marix Verlag, 2004.

**Richard Wilhelm** (Übers.): *Mong Dsi (Mong Ko)*. Jena: Eugen Diederichs Verlag, 1921.

**Yan Fu:** *Collection*. 嚴復：《嚴復合集》20 冊。臺北：辜公亮文教基金會，1998。

**Yang Bojun:** *Chunqiu Zuozhuan zhu*. 楊伯俊：《春秋左傳注》兩冊。臺北：洪葉文化，1993。

**Zhang Zhidong:** *Collection*. 張之洞：《張文襄公全集》4 冊。北京：新華書店，1990。

*Zhanguoce jian zheng*. 《戰國策箋證》上海：上海古籍出版社，2006。

**Zhouli.** 《周禮注疏》 In: 《十三經注疏附校勘記》( 三 ) 臺北：大化書局，1989。

**Zhu Qianzhi:** *Laozi jiao shi*. 朱謙之：《老子校釋》 In: 《老子釋譯》臺北：里仁書局，1985。

**Zhu Xi:** *Sishu ji zhu*. 朱熹：《四書集注》臺北：世界書局，1989。

Li Xueqin 李學勤：〈新發現簡帛佚籍對學術史的影響〉 In: 陳鼓應主編《道家文化研究》第十八輯。頁 1-9。北京：三聯書店，2000。

Xu Xueren 許學仁：〈戰國楚簡文字研究的幾個問題 - - 讀戰國楚簡《語叢四》所錄《莊子》語暨漢墓出土《莊子》殘簡瑣記〉 In: 東華人文學報。第三期，2001 年 7 月，頁 37-60。東華大學人文社會科學學院。